ZNAK

MIESIĘCZNIK

DOKUMENTY VATICANUM II

DEKLARACJA O STOSUNKU KOŚCIOŁA DO RELIGII NIECHRZEŚCIJAŃSKICH

KRAKÓW

Rok XVIII MARZEC (3) 1966

141

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy.

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7.000+350+80 egz. Ark. druk. 8,5. Papier druk. sat. kl. V 61×86 60 g. Maszynopis otrzymano 16. II. 1966. Druk ukończono w marcu 1966. Zam. 69 16. II. 1966. — T-18

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Rok XVIII Nr 141 (3)
Marzec 1966
Kraków

Textus versio divulgetur
E Curia Metropolitana
Cracoviae, die 13 Januarii 1966 a.
† Julianus Groblicki
Vicarius Generalis
M. Marszowski *Vicecancellarius Curiae*
L. dz. 137/66

PAWEŁ BISKUP
SŁUGA SŁUG BOŻYCH
RAZEM Z OJCAMI ŚWIĘTEGO SOBORU
NA WIECZNĄ RZECZY PAMIĄTKĘ

DEKLARACJA O STOSUNKU KOŚCIOŁA DO RELIGII NIECHRZEŚCIJAŃSKICH

1. W naszej epoce, w której ludzkość coraz bardziej się jednoczy i zwiększają się wzajemne zależności między różnymi narodami, Kościół szczególnie pilnie rozważa, w jakim pozostaje on stosunku do religii niechrześcijańskich. W swym zadaniu wspierania jedności i miłości wśród ludzi, a również wśród narodów, główną uwagę poświęca temu, co jest ludziom wspólne i prowadzi ich do dzielenia wspólnego losu.

Jedną bowiem społeczność stanowią wszystkie narody, jeden mają początek, ponieważ Bóg uczynił to, że cały rodzaj ludzki zamieszkuje cały obszar ziemi [1], jeden także mają cel ostateczny, Boga, którego Opatrzność oraz świadectwo dobroci i zbawienne zamysły rozciągają się na wszystkich [2], dopóki wybrani nie zostaną zjednoczeni w Mieście Świętym, które oświeci chwała Boga, gdzie narody chodzić będą w Jego światłości [3].

[1] Por. Dz 17, 26.
[2] Por. Mdr, 8. 1; Dz 14, 17; Rz 2, 6—7; 1 Tym 2, 4.
[3] Por. Ap 21, 23 i n.

Ludzie oczekują od różnych religii odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji, które, jak niegdyś, tak i teraz do głębi poruszają ludzkie serca: czym jest człowiek, jaki jest sens i cel naszego życia, co jest dobrem, a co grzechem, jakie jest źródło i jaki jest cel cierpienia, na jakiej drodze można osiągnąć prawdziwą szczęśliwość, czym jest śmierć, sąd i wymiar sprawiedliwości po śmierci, czym wreszcie jest owa ostateczna i niewysłowiona tajemnica, która ogarnia naszą egzystencję, z której bierzemy początek i ku której dążymy.

2. Od pradawnych czasów aż do naszej epoki znajdujemy u różnych narodów jakieś rozpoznanie owej tajemniczej mocy, która obecna jest w biegu spraw świata i wydarzeniach ludzkiego życia; nieraz nawet uznanie Najwyższego Bóstwa, lub też Ojca. Rozpoznanie to i uznanie przenika życie owych narodów głębokim zmysłem religijnym. Religie zaś, związane z rozwojem kultury starają się odpowiedzieć na te same pytania przy pomocy coraz subtelniejszych pojęć i bardziej wykształconego języka. Tak więc w hinduizmie ludzie badają i wyrażają boską tajemnicę poprzez niezmierną obfitość mitów i wnikliwe koncepcje filozoficzne, i szukają wyzwolenia z udręk naszej egzystencji albo w różnych formach życia ascetycznego, albo w głębszej medytacji, albo w miłującej i ufnej ucieczce do Boga. Buddyzm, w różnych swych formach, uznaje zasadniczą niewystarczalność tego zmiennego świata i naucza sposobów, którymi ludzie w duchu pobożności i ufności, mogliby albo osiągnąć stan doskonałego wyzwolenia, albo dojść czy to o własnych siłach czy z wyższą pomocą, do najwyższego oświecenia. Podobnie też inne religie, istniejące na całym świecie, różnymi sposobami starają się wyjść naprzeciw niepokojowi ludzkiego serca, wskazując drogi, a mianowicie doktryny oraz nakazy praktyczne, jak również sakralne obrzędy.

Kościół katolicki nie odrzuca niczego z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak mają w sobie promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Głosi zaś i obowiązany jest głosić bez przerwy Chrystusa, który jest „drogą, prawdą i życiem" (Jn 14, 6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko z Sobą pojednał [4].

Przeto wzywa synów swoich, aby z roztropnością i miłością przez rozmowy i współpracę z wyznawcami innych religii, dając świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego, uznawali, przechowywali

[4] Por. 2 Kor 5, 18—19.

i wspierali owe dobra duchowe i moralne, a także wartości społeczno-kulturalne, które u tamtych się znajdują.

3. Kościół spogląda z szacunkiem również na mahometan, oddających cześć Jedynemu Bogu, żywemu i samoistnemu, miłosiernemu i wszechmocnemu Stwórcy nieba i ziemi [5], który przemówił do ludzi; Jego nawet zakrytym postanowieniom całym sercem usiłują się podporządkować, tak jak podporządkował się Bogu Abraham, do którego wiara Islamu chętnie nawiązuje. Jezusowi, którego nie uznają wprawdzie za Boga, oddają cześć jako prorokowi i czczą dziewiczą Jego Matkę Maryję, nieraz pobożnie Ją nawet wzywają. Ponadto oczekują dnia sądu, w którym Bóg będzie wymierzał sprawiedliwość wszystkim ludziom wskrzeszonym z martwych. Z tego powodu cenią życie moralne i oddają Bogu cześć głównie przez modlitwę, jałmużnę i post.

Ponieważ zaś w ciągu wieków wiele powstawało sporów i wrogości między Chrześcijanami i Mahometanami, Święty Sobór wzywa wszystkich, aby wymazując z pamięci przeszłość szczerze pracowali nad zrozumieniem wzajemnym i w interesie całej ludzkości wspólnie strzegli i rozwijali sprawiedliwość społeczną, dobra moralne oraz pokój i wolność.

4. Zgłębiając tajemnice Kościoła, Święty Sobór obecny pamięta o więzi, którą lud Nowego Testamentu zespolony jest duchowo z plemieniem Abrahama.

Kościół bowiem Chrystusowy uznaje, iż początki jego wiary i wybrania znajdują się według Bożej tajemnicy zbawienia już u Patriarchów, Mojżesza i Proroków. Wyznaje, że w powołaniu Abrahama zawarte jest również powołanie wszystkich wyznawców Chrystusa, synów owego patriarchy według wiary [6], i że wyjście ludu wybranego z ziemi niewoli jest mistyczną zapowiedzią i znakiem zbawienia Kościoła. Przeto nie może Kościół zapomnieć o tym, że za pośrednictwem owego ludu, z którym Bóg w niewypowiedzianym miłosierdziu swoim postanowił zawrzeć Stare Przymierze, otrzymał Objawienie Starego Testamentu i karmi się korzeniem dobrej oliwki, w którą wszczepione zostały gałązki dziczki oliwnej Narodów [7]. Wierzy bowiem Kościół, że Chrystus, Pokój Nasz, przez Krzyż pojednał Żydów i Narody i w Sobie uczynił je jednością [8].

Zawsze też ma Kościół przed oczyma słowa Apostoła Pawła odnoszące się do jego ziomków, „do których należy przybrane sy-

[5] Por. św. Grzegorz VII, List XXI Ad Anzir (Nacir), króla Mauretanii — *Patr. Lat.*, 148, kol, 450 i n.

[6] Por. Gal 3, 7.

[7] Por. Rz 11, 17—24.

[8] Por. Ef 2, 14—16.

nostwo i chwała, przymierze i zakon, służba boża i obietnice; ich przodkami są ci, z których pochodzi Chrystus wedle ciała" (Rz 9, 4—5), Syn Dziewicy Maryi. Pamięta także, iż z narodu żydowskiego pochodzili Apostołowie, będący fundamentami i kolumnami Kościoła, oraz bardzo wielu spośród owych pierwszych uczniów, którzy ogłosili światu Ewangelię Chrystusową.

Według świadectwa Pisma św. Jerozolima nie poznała czasu nawiedzenia swego [9] i Żydzi w wielkiej części nie przyjęli Ewangelii, a nawet niemało spośród nich przeciwstawiło się jej rozpowszechnieniu [10]. Niemniej, jak powiada Apostoł, Żydzi nadal ze względu na swych przodków są bardzo drodzy Bogu, który nigdy nie żałuje darów i powołania [11]. Razem z Prorokami i z tymże Apostołem Kościół oczekuje znanego tylko Bogu dnia, w którym wszystkie ludy będą wzywały Pana jednym głosem i „służyły Mu ramieniem jednym" (Sof 3, 9) [12].

Skoro więc tak wielkie jest dziedzictwo duchowe wspólne Chrześcijanom i Żydom, Święty Sobór obecny pragnie ożywić i zalecić wzajemne ich poznanie i poszanowanie, które osiągnąć można zwłaszcza przez studia biblijne i teologiczne oraz przez braterskie rozmowy.

A choć władze żydowskie wraz ze swymi zwolennikami domagały się śmierci Chrystusa [13], jednakże to, co popełniono podczas Jego męki, nie może być przypisane ani wszystkim bez różnicy Żydom wówczas żyjącym, ani Żydom dzisiejszym. Chociaż Kościół jest nowym Ludem Bożym, nie należy przedstawiać Żydów jako odrzuconych ani jako przeklętych przez Boga, rzekomo na podstawie Pisma św. Niechże więc troszczą się wszyscy o to, aby w katechezie i w głoszeniu słowa Bożego nie nauczali niczego, co nie zgadzałoby się z prawdą ewangeliczną i z duchem Chrystusowym.

Poza tym Kościół, który potępia wszelkie prześladowania, przeciw jakimkolwiek ludziom zwrócone, pomny na wspólne z Żydami dziedzictwo, nie z pobudek politycznych, ale pod wpływem religijnej miłości ewangelicznej opłakuje akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu, które w jakimkolwiek czasie i przez jakichkolwiek ludzi kierowane były przeciw Żydom.

Chrystus przy tym, jak to Kościół zawsze utrzymywał i utrzymuje, mękę swoją i śmierć podjął dobrowolnie, pod wpływem bez-

---

[9] Por. Łk 19, 14.

[10] Por. Rz 11, 28.

[11] Por. Rz, 11, 28—29; por. Konst. Dogm., *Lumen Gentium* — AAS, 57, 1965, s. 20.

[12] Por. Iz 66, 23; Ps 65, 4; Rz 11, 11—32.

[13] Por. Jn 19, 6.

miernej miłości, za grzechy wszystkich ludzi, aby wszyscy dostąpili zbawienia. Jest więc zadaniem Kościoła nauczającego głosić krzyż Chrystusowy jako znak zwróconej ku wszystkim miłości Boga i źródło wszelkiej łaski.

5. Nie możemy zwracać się do Boga jako do Ojca wszystkich, jeśli nie zgadzamy się traktować po bratersku kogoś z ludzi na obraz Boży stworzonych. Postawa człowieka wobec Boga Ojca i postawa człowieka wobec ludzi, braci, są do tego stopnia z sobą związane, że Pismo powiada: „Kto nie miłuje, nie zna Boga" (1 J 4, 8).

Stąd upada podstawa wszelkiej teorii czy praktyki, które między człowiekiem a człowiekiem, między narodem a narodem wprowadzają różnicę co do godności ludzkiej i wynikających z niej praw.

Toteż Kościół potępia jako obcą duchowi Chrystusowemu wszelką dyskryminację czy prześladowanie stosowane ze względu na rasę czy kolor skóry, na pochodzenie społeczne czy religię. Dlatego też Święty Sobór, idąc śladami świętych Apostołów Piotra i Pawła, żarliwie zaklina chrześcijan, aby „dobrze postępując wśród narodów" (1 P 2, 12), jeśli to tylko możliwe i o ile to od nich zależy, zachowywali pokój ze wszystkimi ludźmi [14], tak, by prawdziwie byli synami Ojca, który jest w Niebie [15].

To wszystko, co wyrażone zostało w tej Deklaracji, w całości i w szczegółach zyskało uznanie Ojców Świętego Soboru. A My na mocy udzielonej Nam przez Chrystusa władzy Apostolskiej wraz z Czcigodnymi Ojcami w Duchu Świętym to zatwierdzamy, postanawiamy i ustalamy i te postanowienia soborowe polecamy ogłosić na chwałę Bożą.

W Rzymie, u św. Piotra, w dniu 28 października 1965 r.

Ja, PAWEŁ, Biskup Kościoła Katolickiego.

Następują podpisy Ojców.

---

[14] Por. Rz 12, 18.

[15] Por. Mt 5, 45.

FRANZ ROSENZWEIG

DROGA PRZEZ CZAS: HISTORIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Franz Rosenzweig (1886—1929) należy do rzędu tych myślicieli, którzy dali impuls tzw. nowemu myśleniu, odwracającemu umysł ludzki od świata czystych idei w stronę konkretnych doświadczeń i przeżyć w konkretnych, egzystencjalnych sytuacjach. Zbyt wczesna śmierć przerwała jego intelektualne urzeczywistnianie się w połowie drogi. Być może m. in. i tym należy tłumaczyć sobie jego nie natychmiastowy wpływ na innych filozofów i myślicieli. Wpływ ten datuje się od kilkunastu lat — głównie w Ameryce. André Neher, profesor judaistyki w Strasburgu, w artykule La pensée religieuse juive au XXe siècle *(w „Cahiers d'histoire mondiale", 1964, v. VIII, no 3) twierdzi, że prawie wszyscy myśliciele żydowscy doby obecnej są uczniami Rosenzweiga. Ślady jego myśli znajduje on także u protestanckich teologów, m. in. nawet u tej miary teologa co Reinhold Niebuhr. Język Rosenzweiga mieści się w tradycji judaistycznej, w tradycji mistycznej. Miłość i śmierć, słowo i milczenie, historia i czas — oto główne wątki snujące się poprzez jego rozważania. Wiele uwagi poświęcił Torze, obserwancji prawa, które rozpatruje raczej w kategorii możności aniżeli w kategorii obowiązku. Należał do tych myślicieli, którzy próbowali połączyć wierność tradycji religijnej żydowskiej z otwartą postawą w stosunku do świata, do nowych zjawisk. Około 1913 r. po gorących dyskusjach na temat chrześcijaństwa przez kilka miesięcy nosił się z zamiarem przyjęcia chrztu, z czego jednak zrezygnował po wzięciu udziału w pokutnym nabożeństwie żydowskim.*

Pozostawił po sobie wiele esejów, wspaniałą korespondencję oraz książki — „Hegel a państwo" oraz „Gwiazdę zbawienia", z której pochodzi zamieszczony przez nas w niniejszym numerze fragment (tłumaczenia dokonano według przekładu angielskiego, przedrukowanego w zbiorze pt. Christianity: Some Non-Christian Appraisals, *New York—Toronto—London 1964, McGraw-Hill Comp.).*

Z ognistego jądra Gwiazdy strzelają promienie. Drogę wyszukują sobie przez długą noc czasów. Chociaż droga ta prowadzi przez czas, powinna być drogą wieczną a nie czasową. Powinna nią być nie po to, aby negować czas — ostatecznie rola jej polega na przenoszeniu (świata) przez czas — czas jednak nie może uzyskać nad nią przewagi. Z drugiej strony droga nie może stwarzać swojego własnego czasu, na modłę wiecznego ludu ustawicznie odtwarzającego siebie w sobie, i w ten sposób uwolnić się od czasu. Pozostaje więc dla niej jedno: zapanować nad czasem. Jak to możliwe? Jak droga biegnąca przez czas może ustanawiać skalę czasu zamiast tego, aby sam czas był jej skalą?

Epoka. Pytanie zawiera już w sobie odpowiedź. Tempo czasu określa wszystko, co się w nim zdarza, jedynie z tej przyczyny, że czas jest zarazem starszy i młodszy od zdarzeń. Gdyby jakieś zdarzenie ze swoim początkiem oraz końcem znajdowało się poza czasem i gdyby można było się z nim skonfrontować, puls tego zdarzenia regulowałby godziny na zegarze świata. Tego rodzaju zdarzenie musiałoby się rodzić poza czasem i przebiegać także w jakimś czasowym „poza". Oczywiście, w każdym teraz znajdowałoby się ono w obrębie czasu; ale wiedząc, że samo nie zależy od niego zarówno w swojej przeszłości jak i przyszłości, czuje się ono silnie mu przeciwstawione. Teraźniejszość zdarzenia mieści się pomiędzy przeszłością i przyszłością. Ściślej mówiąc moment ten nie mieści się; on raczej znika z szybkością strzały. Z tej racji nie stanowi on nigdy tego, co nazywamy „pomiędzy" jego przeszłością i przyszłością: moment znika, zanim by mógł stać się „pomiędzy" czymkolwiek. Bieg świata zna wyłącznie to „pomiędzy", które znajduje się w przeszłości. Jedynie w czasie minionym punkt jest punktem w czasie, jakąś epoką, jakimś zatrzymaniem się. Czas żyjący nie zna żadnych punktów; z chwilą kiedy z szybkością mknącej strzały zaczyna go przeszywać moment, jest on już przeszyty. W przeszłości natomiast godziny stoją obok siebie bez ruchu. Tutaj mamy epoki, stacje w czasie. Można je rozpoznać po tym, że czas je poprzedza i czas po nich następuje. One są pomiędzy czasem.

Czas jednak osiąga swoją wagę tylko jako pomiędzy. Teraz nie może on już znikać jak strzała. Epoka nie może przejść, zanim nie uświadomię jej sobie, ani przeobrazić się, zanim jej nie zauważę. Ona bowiem coś znaczy. Coś — innymi słowy stanowi ona jak gdyby rzecz. Bieg świata w przeszłości przybiera kształt nieruchomych „rzeczy", er, epok, wielkich momentów. Może się tak dziać jedynie dlatego, że w przeszłości znikające momenty zostają uchwycone jako przystanki zawarte pomiędzy jakimś przedtem i jakimś potem. Jako „pomiędzy" nie mogą już uciekać; jako „po-

między" posiadają stabilność, stoją spokojnie jak godziny. Czas stracił swoją władzę nad przeszłością składającą się w całości z mnogich pomiędzy. Może on ciągle jeszcze do niej dodawać, ale nie może jej zmieniać, pominąwszy co najwyżej tę zmianę, którą powoduje samo dodawanie. Żadnej jednak roli nie może już odgrywać w wewnętrznej strukturze przeszłości, ponieważ ta zakrzepła, punkt za punktem złączona w całość. Może wydawać się, że wymierzony rytm lat panuje nad teraźniejszością tak gruntownie, że daremnie chce go okiełznać niecierpliwość reformatora świata czy płacz tego, kto bezradnie zdaje sobie sprawę z obrotu swojego losu. W przeszłości jednak rytm ten traci swoją siłę. W przeszłości wypadki dominują nad czasem a nie odwrotnie. Epoką jest to, co stoi — stoi bez ruchu — pomiędzy swoim przed i potem. Mało znaczy, ile lat przydziela jej historyk; każda epoka waży tyle samo niezależnie od tego, czy trwa wieki czy dziesiątki lat, czy być może tylko kilka. Tutaj zdarzenia rządzą czasem karbując na nim swoje znaki. Niemniej poszczególne zdarzenie istnieje wyłącznie w obrębie epoki; stoi ono pomiędzy „przed" i „po". Zakrzepłe pomiędzy istnieje tylko w przeszłości. Gdyby teraźniejszość panowała nad czasem, musiałaby także być jakimś pomiędzy. Każda teraźniejszość stałaby się wówczas „epokową". A czas jako całość stałby się godziną, tą czasowością. Jako taki musiałby zostać wprzęgnięty w wieczność, która stanowiłaby jego początek i koniec, a on sam stałby się tylko „pomiędzy" — pomiędzy takim początkiem i takim końcem.

Chronologia chrześcijańska. Chrześcijaństwo zrobiło z teraźniejszości epokę. Jedynie czas sprzed narodzin Chrystusa ciągle jeszcze jest przeszłością. Wszystek natomiast ten, który potem następuje, od chwili ziemskiego pobytu Chrystusa aż do Jego drugiego przyjścia, jest obecnie tą jedyną wielką teraźniejszością, tą epoką, która stoi bez ruchu, tym zawieszeniem czasów, nad którym czas stracił panowanie. Teraz czas jest czystą czasowością. Dlatego można go w jego całości obserwować z każdego jego punktu; tak bowiem początek jak i koniec znajdują się w jednakowej odległości od każdego z nich. Czas stał się drogą, której początek i koniec mieszczą się poza czasem — w ten sposób stał się drogą wieczną. Na tych drogach natomiast, które rodzą się w czasie i prowadzą w czas, daje się obserwować tylko następny ich odcinek. Więcej nawet, na wiecznej drodze każdy punkt tworzy punkt środkowy, jako że początek i koniec znajdują się od niego w równej odległości niezależnie od tego, jak daleko czas się już posunął. W określonym momencie każdy punkt tworzy punkt środkowy nie dlatego, że jest on punktem teraźniejszym — bynajmniej, gdyż wtedy byłby on punktem środkowym na moment a już w na-

stępnym przestałby nim być. Byłaby to taka tylko żywotność, jakiej czas udziela życiu, które mu jest poddane: wyłącznie czasowa żywotność, żywotność życia chwilą powoduje życie w czasie, życie wciąż unoszone przez przeszłość i przyzywające przyszłość. Tak żyją ludzie i narody. Z tego rodzaju życia Bóg wyciągnął Żyda budując most swojego prawa wysoko ponad nurtem czasu, który odtąd aż do wieczności bezsilnie pędzi popod jego sklepieniami.

Tymczasem chrześcijanin podejmuje spór z czasem, wzdłuż którego wytycza sobie szlak swojej wiecznej drogi. Podróżując tą drogą chrześcijanin mierzy właśnie oglądane przez siebie miejsce na rzece li tylko jego odległością od punktów wyjścia i przeznaczenia. On sam znajduje się stale i wyłącznie *en route*. Jego jedynym prawdziwym zmartwieniem jest to, że ciągle jeszcze znajduje się w drodze, ciągle jeszcze jest pomiędzy wyjściem a metą. Ile razy wyglądnie przez okno, rzeka czasu, ustawicznie płynąca obok na zewnątrz, tylko to mu oznajmia i nic więcej. On, który podróżuje, może dostrzec bieg rzeki jedynie w momentach wychylenia się. Dla niego, pasażera pociągu, rzeka jako całość stanowi jedynie znak, że on sam znajduje się ciągle *en route*, ciągle pomiędzy. Oglądając ją nigdy nie może zapominać, że miejsce, z którego wędruje, oraz to drugie, do którego zmierza, leży poza jej terenem. Kiedy zadaje sobie pytanie, gdzie się znajduje w tym momencie, rzeka nie daje mu żadnej odpowiedzi, podczas gdy jego własna odpowiedź nigdy nie brzmi inaczej jak tylko: *en route*. Jak długo w ogóle toczy się jeszcze rzeka czasowości, chrześcijanin w każdym momencie znajduje się w połowie drogi pomiędzy początkiem i końcem biegu swojej egzystencji. W każdym momencie zarówno początek jak i koniec znajdują się w tej samej odległości od niego, ponieważ obydwa mieszczą się w wieczności. Właśnie tylko z tego powodu wie on o sobie, że stanowi w każdym momencie punkt środkowy — nie horyzontu, który obserwuje, lecz przestrzeni składającej się w zupełności z punktu środkowego. Punkt ten jest rzeczywiście cały środkiem, cały pomiędzy, cały drogą. Chrześcijanin może i powinien widzieć każdy punkt na tej ścieżce jako punkt środkowy tylko d l a t e g o, ż e jego ścieżka jest cała środkiem, oraz dlatego, że on o tym wie. Cała przestrzeń dzięki temu, że składa się całkowicie z punktów środkowych, tworzy krótko mówiąc tylko jeden punkt środkowy. „Choćby się Chrystus tysiąc razy narodził w Betleem a nie urodzi się także w tobie, nic ci to nie pomoże" — to powiedzenie Angelusa Silesiusa (*Pątnik anielski*) przedstawia dla chrześcijanina paradoks, ale tylko w odważnej brzemienności wyrażenia, a nie w jego wewnętrznej treści. Dla chrześcijanina moment reprezentuje wieczność nie jako moment, ale jako punkt środkowy chrześcijańskiego świata-czasu. Ten

świat-czas odtąd stoi i nie ginie, składa się bowiem całkowicie z tego rodzaju „punktów środkowych”. Każde wydarzenie stoi w połowie wiecznej drogi pomiędzy początkiem i końcem, i dzięki tej centralnej pozycji w czasowym, środkowym królestwie wieczności, ono samo jest wieczne.

W ten sposób chrześcijaństwo osiąga panowanie nad czasem robiąc z momentu „epokową” epokę. Od czasu narodzenia się Chrystusa jest tylko teraźniejszość. Czas nie odchodzi od chrześcijaństwa tak jak odchodzi od narodu żydowskiego; czas, będący czymś tylko przejściowym dla chrześcijaństwa jest skazany, i musi służyć jak pojmany niewolnik. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość — które niegdyś przenikały się nawzajem stale się przekształcając — obecnie stały sią figurami w spoczynku, malowidłami na ścianach i sklepieniach kaplicy. Odtąd wszystko, co poprzedziło narodziny Chrystusowe, w tym także prorocy i wyrocznie sybillińskie, stanowią historię przeszłą, zatrzymaną raz na zawsze. A przyszłość, niejasno obecna a jednak nieunikniona — to sąd ostateczny. Chrześcijański świat-czas znajduje się pomiędzy tą przeszłością i tą przyszłością jak jedna jedyna godzina, jak jeden dzień: wszystko w nim jest środkowe, wszystko jednakowo jasne jak dzień. Tak więc trzy okresy czasu rozdzieliły się na wieczny początek, wieczny środek i wieczny koniec wiecznej drogi przez czasowość. Sama czasowość straciła już wiarę w siebie i pozwala narzucić sobie tę formę w chrześcijańskiej chronologii. Nie wierzy już, że jest starsza od chrześcijaństwa, i od jego narodzin liczy swoje lata. I znosi, że wszystko, co było przedtem, pokazuje się jako czas zanegowany, że tak powiem — nierzeczywisty. Aż dotąd czasowość obliczała przeszłość licząc lata; teraz liczenie to stało się przywilejem teraźniejszości, stale teraźniejszej drogi. Chrześcijaństwo kroczy tą drogą, kroczy nią świadomie, pewne własnej, wiecznej obecności, znajdując się zawsze w środku świata zdarzeń, zawsze w wydarzeniu, zawsze *au courant,* zawsze z władczym błyskiem świadomości, że droga, którą kroczy, jest wieczna, a czas teraz idzie po niej w ślad za chrześcijaństwem po prostu jak posłuszny licznik jego kroków.

C h r z e ś c i j a ń s t w o. Czymże jednak jest chrześcijaństwo jeżeli nie ludem, następującymi po sobie pokoleniami, narodami, państwami, ludźmi różniącymi się wiekiem, sytuacją, płcią, kolorem, wykształceniem, szerokością widzenia rzeczy, uzdolnieniami i możliwościami? I to wszystko ma być odtąd w każdym momencie czymś jednym, zebranym w jeden punkt środkowy a ten punkt z kolei ma być punktem środkowym wszystkich innych punktów środkowych tego jednego, wielkiego środka? Zagadnienie to dotyka czynnika formującego owej komunii chrześcijaństwa. W po-

przednim tomie niniejszej książki rozpatrywaliśmy pytanie o formujący czynnik w komunii judaistycznej; żydowski dogmat odpowiada: „Tora". Ale nie zadowoliła nas ta odpowiedź, tak jak obecnie także nie zadowala nas dogmatyczna odpowiedź „Chrystus". Chcemy raczej zgłębić sposób, w jaki komunia oparta na dogmatach sama sobie daje rzeczywistość. Wiedząc, że ma to być wieczna komunia, pytamy znowu, jeszcze dokładniej: w jaki sposób komunia może zakładać sama siebie na wieczność? Przeanalizowaliśmy ten problem w wypadku komunii wiecznego życia; teraz pytamy o to odnośnie do komunii wiecznej drogi.

Różnica nie leży po prostu w tym, że w każdym punkcie drogi mieści się punkt środkowy. Ostatecznie w każdym momencie życia ludu żydowskiego mieściło się całe życie. Bóg wyprowadził każdą jednostkę z Egiptu: „Nie z wami tylko zawieram to przymierze (...), ale z każdym, który tu stoi z wami dzisiaj (...) i z każdym, kogo tu dzisiaj nie ma" (Pp 29, 13—14). Życie wieczne oraz wieczna droga — mają to wspólne, że jedno i drugie jest wieczne. W końcu wieczność to właśnie to, że wszystko się zdarza w każdym punkcie i w każdym momencie. Dlatego nie tutaj leży różnica. W ostatecznej analizie musi ona leżeć w tym, c o jest wieczne, a nie w cesze wieczności. Tak też i jest. Życie wieczne oraz droga wieczna różnią się między sobą tak, jak różni się nieskończoność punktu od nieskończoności linii. Nieskończoność punktu może polegać na tym, że nigdy nie można go wyskrobać; w ten sposób pokazuje on siebie w wiecznej samoobronie płodnej krwi. Nieskończoność natomiast linii ustaje z chwilą, kiedy nie można jej dalej rozciągać; polega ona na możliwości nieograniczonego rozciągania. Chrześcijaństwo jako wieczna droga ma się rozwijać coraz dalej. Zachować aktualny stan znaczyłoby dla niego wyrzeczenie się wieczności a tym samym śmierć. Chrześcijaństwo musi nawracać. Jest to dla niego tak istotne, jak dla wiecznego ludu samoobrona polegająca na zamknięciu czystego źródła krwi przed obcą domieszką. Dla chrześcijaństwa nawracanie stanowi rzeczywiście prawdziwą formę samoobrony. Krzewi się ono poprzez rozprzestrzenianie się. Wieczność staje się wiecznością drogi dzięki temu, że wszystkie punkty drogi, jeden po drugim, robi punktami środkowymi. Każdy z nich musi świadczyć, że wie o tym, iż stanowi punkt środkowy wiecznej drogi. W wypadku wiecznego ludu cielesna fala jednej krwi świadczy o przodku w zrodzonym wnuku. Na wiecznej drodze w nieprzerwanym strumieniu wody chrzcielnej, płynącej od jednego do drugiego, komunię świadectwa musi tworzyć wylew ducha. Każdy punkt, nim dotknięty, musi być zdolny do widzenia całej drogi jako wiecznej komunii świadectwa. Ale drogę można widzieć tylko wtedy, kiedy stanowi ona treść

świadectwa. Świadcząc komunii równocześnie trzeba świadczyć drodze. Komunia staje się czymś jednym dzięki zaświadczonej wierze. Wiara jest wiarą w drogę. Każdy znajdujący się w komunii wie, że nie ma innej wiecznej drogi, jak tylko ta, po której kroczy. Do chrześcijaństwa przynależy tylko ten, kto wie, że jego własne życie jest w drodze, prowadzącej od Chrystusa, który przyszedł, do Chrystusa, który nadchodzi.

Wiara. Wiedza ta stanowi wiarę — wiarę jako zawartość świadectwa. Jest to wiara w coś, co przeciwstawia ją wierze Żyda, którego wiara nie stanowi zawartości świadectwa. Żyd, zrodzony jako Żyd, daje świadectwo swojej wierze kontynuując płodzenie ludu żydowskiego. Jego wiara nie jest wiarą w coś; on sam nią jest. Wierzy on w bezpośredniość, której żaden dogmatyk chrześcijański nie może osiągnąć dla siebie. Tego rodzaju wiara mało troszczy się o swoje dogmatyczne utrwalenie; posiada ona istnienie, co przedstawia większą wartość aniżeli słowa. Ale świat jest upoważniony do słów. Wiara, która chce go pozyskać, musi być wiarą w coś. Związek, nawet najmniejszy, uformowany dla pozyskania cząstki świata, domaga się wspólnej wiary, jakiegoś hasła, po którym rozpoznawaliby się jego członkowie. Każdy, kto chce stworzyć kawałek własnej drogi w świecie, musi w coś wierzyć. Tylko „wierzyć" to za mało, aby cokolwiek osiągnąć w świecie. Jedynie ten, kto wierzy w coś, może coś zdobyć — mianowicie to, w co wierzy. Tak właśnie rzecz się przedstawia z wiarą chrześcijańską. Jest ona dogmatyczna w najwyższym stopniu i musi być taką. Nie może się obejść bez słów. Przeciwnie, zawsze ma ich za mało, zawsze za mało ich stwarza. Tak naprawdę, to powinna ona mieć tysiąc języków; winna mówić wszystkimi językami, ponieważ winna sobie życzyć tego, aby wszystko stało się jej własnością. Z tej przyczyny to coś, w co ona wierzy, powinno być nie czymś lecz wszystkim. Dlatego właśnie mamy tu do czynienia z wiarą w drogę i jako taka chrześcijańska wiara toruje drodze drogę do świata.

Kościół. Tak więc wiara chrześcijańska, świadectwo dane wiecznej drodze, twórcza jest w świecie. Tych, którzy świadczą, jednoczy w jakiś związek na świecie. Jednoczy ich jako jednostki, ponieważ dawanie świadectwa zawsze jest sprawą indywidualną. Tutaj ponadto zakłada się, że jednostka daje świadectwo swojej postawie względem drugiej jednostki, ponieważ świadectwo dotyczy ostatecznie Chrystusa. Chrystus stanowi wspólną treść wszystkich świadectw wiary. Niemniej jednak, chociaż jednostki są zjednoczone jako jednostki, wiara skierowuje je ku wspólnemu działaniu w świecie. Torowanie bowiem drogi to wspólna praca wszystkich jednostek. W końcu każda jednostka może postawić

swoją stopę tylko na jednym punkcie wiecznej drogi — na swoim punkcie — i zrobić z niego to, czym musi się stać cała droga, aby być drogą wieczną: środek — centrum. W ten sposób wiara tworzy związek jednostek, jako jednostek, dla wspólnej pracy, słusznie noszący imię *ecclesia*. Tę bowiem pierwotną nazwę Kościoła wzięto z życia starożytnych miast-państw; oznacza ona obywateli zgromadzonych dla wspólnych obrad. Lud Boży nazywał swoje święta „sakralnymi zebraniami", co w zasadzie wyrażało to samo. Na swój użytek używano takich określeń jak lud albo zgromadzenie, które to wyrażenia kiedyś oznaczały wojowników — innymi słowy oznaczały one tego rodzaju rzeczywistość, w której ludzie stanowią zwartą całość złożoną z jednostek. Mimo to jednostka jest i nadal pozostaje jednostką w *ecclesia*, a tylko jej decyzja jest wspólna i staje się rzeczą pospolitą — *res publica*.

Chrystus. Otóż chrześcijaństwo nazywa się samo *ecclesia*, co oznacza zgromadzenie jednostek dla wspólnej pracy. Atoli praca dochodzi do skutku dzięki każdemu członkowi tego zgromadzenia, działającemu jako jednostka na swoim własnym miejscu. Podobnie wspólna decyzja pojawia się w zgromadzeniu dzięki temu, że każdy wyraża swoje zdanie i oddaje głos jako jednostka. Tak więc i wspólnota kościelna suponuje osobowość oraz integralność — bez obawy możemy powiedzieć: duszę — swoich członków. Pawłowe przyrównanie zgromadzenia do ciała Chrystusowego nie zawiera w sobie jakiegoś podziału pracy, jak np. słynne porównanie brzucha i członków ciała dokonane przez Meneniusa Agryppę. Raczej jest ono aluzją właśnie do doskonałej wolności każdej z jednostek w Kościele. Oświetla je wielkie „wszystko bowiem jest wasze (...) wy zaś Chrystusa" (1 Kor 3, 21—23). Wszystko służy chrześcijaństwu na jego drodze a w jej obrębie na drodze każdego chrześcijanina, z powodu Ukrzyżowanego. Każdy chrześcijanin cieszy się przywilejem, iż wie, że znajduje się w drodze, nie w jakimś jej dowolnym punkcie ale w absolutnym jej środku — droga ta ostatecznie w całości jest środkiem, w całości pomiędzy. Ale choć chrześcijaństwo i jednostka jeszcze oczekuje na drugie przyjście, ci chrześcijanie, już wyzwoleni jako władcy wszystkich rzeczy, zarazem wiedzą, że są także niewolnikami każdego człowieka. Bo cokolwiek czynią najmniejszemu z Jego braci, czynią to Temu, który wróci, aby sądzić świat (Mt 25, 40).

W jaki zatem sposób *ecclesia* może się ukonstytuować w oparciu o wolność oraz integralność jednostek, która musi być zachowana? Jak ma wyglądać więź łącząca jednego z drugim? Musi przecież pozostawić jednostki wolnymi a równocześnie je wiązać; a ściślej biorąc, najpierw musi je uczynić wolnymi. Musi pozostawić każdego tak, jak go znajduje, mężczyznę mężczyzną, kobietę ko-

bietą, starego starym, młodego młodym, pana panem, niewolnika niewolnikiem, zamożnego bogatym, nędzarza ubogim, mędrca mądrym, głupiego głupim, Rzymianina Rzymianinem a barbarzyńcę barbarzyńcą. Więź nie powinna stawiać jednego na miejsce drugiego, mimo to jednak musi ona wypełniać szczelinę pomiędzy mężem i żoną, pomiędzy rodzicami i dzieckiem, panem i niewolnikiem, bogatym i ubogim, mądrym i głupim, Rzymianinem i barbarzyńcą. Musi uwolnić każdego w jego własnym jestestwie, w jego naturalnych oraz danych przez Boga zależnościach, z którymi każdy pojawił się w tym świecie stworzonym. I musi go postawić ta więź w środku drogi prowadzącej od wieczności do wieczności.

Jest to więź braterstwa, biorąca ludzi tak jak ich znajduje a mimo to wiążąca ich razem wbrew różnicom płci, wieku, klas i rasy. Braterstwo łączy ludzi we wszystkich okolicznościach — niezależnie od okoliczności, które nadal istnieją, jako równych, jako braci „w Panu". Z ludzi stają się oni braćmi, a wspólna wiara we wspólną drogę stanowi treść tej wiary. W owym chrześcijańskim przymierzu braterstwa Chrystus jest zarówno początkiem jak końcem drogi, a przez to zawartością i celem, sprawcą i panem przymierza, jak i środkiem drogi. Dzięki temu jest On obecny wszędzie, gdzie dwóch się spotka razem w Jego imię (Mt 18, 20). Gdziekolwiek dwóch spotka się w Jego imię, tam znajduje się środek drogi. Stamtąd można obserwować całość drogi. Tam początek i koniec znajdują się w jednakowej odległości, ponieważ ten, który jest początkiem i końcem, mieszka pośrodku w tym miejscu zgromadzonych. W ten sposób w środku drogi Chrystus nie jest ani ustanowicielem ani panem Kościoła, ale raczej jego członkiem; sam jest bratem w tym przymierzu. Jako taki może przebywać z jednostką; w braterstwie nawet jednostka — a nie tylko dwóch, którzy się spotkali — już uświadamia sobie, że jest chrześcijaninem. Chociaż pozornie pozostaje sama ze sobą, to jednak wie, iż jest członkiem Kościoła, ponieważ samotność jej jest zespoleniem z Chrystusem.

Chrystus pozostaje bliski jednostce w tej formie, do jakiej braterskie uczucia jednostki są najbardziej predysponowane. W końcu jednostka ma pozostać tym, czym jest: mężczyzna mężczyzną, kobieta kobietą, dziecko dzieckiem. Chrystus zatem jest przyjacielem mężczyźnie, kobiecie jest duchowym małżonkiem, dla dziecka — świętym niemowlęciem. Chrystus, związany z historycznym Jezusem, może nie pozwalać na utożsamianie Go ze znajomą postacią sąsiada, obiektu braterskiej miłości; ale wtedy na miejscu Chrystusa pojawiają się święci. Tak przynajmniej dzieje się w Piotrowym Kościele miłości, w Kościele, który bardzo gorliwie przykuwa

swoich wiernych do drogi a mniej pozwala im pamiętać o jej początku i końcu. Tu mężczyzna może miłować Maryję jako czystą dziewicę a kobieta — jako boską siostrę, każdy zaś może miłować świętego swojej klasy i narodu. Każdy naprawdę może miłować swojego świętego imiennika jako brata w najmniejszych granicach swojego ja w tej mierze, w jakiej się to ja zawiera w chrześcijańskim imieniu. Bardziej ten Kościół miłości aniżeli inne Kościoły jest wewnętrznie Kościołem drogi. W nim występuje na pierwszy plan postać żyjącego wędrowca, widać ją nawet w Bogu umarłym na krzyżu; w nim — bardziej aniżeli w Kościołach siostrzanych — wędrowiec ten staje się przykładem do naśladowania jako wzorowy ludzki brat; w nim ogromna ilość świętych, wstawiających się za swoimi umiłowanymi braćmi i siostrami, wznosi się przed Sędziego Sądu Ostatecznego, gdzie droga osiąga swój kres.

Akt chrześcijański. Braterstwo stwarza więź pomiędzy ludźmi, z których żaden nie równa się drugiemu. Nie można też w żaden sposób uważać, że identyczność wszystkiego z ludzką postawą tworzy to braterstwo, jest ono raczej harmonią pomiędzy ludźmi o najbardziej różnych postawach. Oczywiście konieczna jest jedna rzecz i tylko jedna — żeby ludzie mieli w ogóle jakąś postawę, żeby dostrzegali jeden drugiego. Kościół stanowi komunię tych wszystkich, którzy dostrzegają się nawzajem. Łączy on ludzi jako rówieśników i współczesnych sobie, chociaż znajdujących się na różnych miejscach obszernej przestrzeni. „Współczesność sobie" to coś, co w ogóle nie istnieje w obrębie tego, co czasowe. Czasowość obejmuje wyłącznie „przed" i „po". Moment, w którym ktoś spostrzega sam siebie, może jedynie poprzedzać albo następować po momencie, w którym dostrzega on drugiego człowieka. Jest niemożliwe równocześnie dostrzec siebie i drugiego w tym samym momencie. Tu tkwi najgłębszy powód tego, że nie można umiłować własnego sąsiada, jak siebie samego w pogańskim świecie, którego czynnikiem konstytuującym jest ostatecznie czasowość. W wieczności natomiast ma miejsce także i czasowość. Widziany z brzegu bieg czasu jest cały jednoczesny. Ale także i ten czas, który jako wieczna droga prowadzi od wieczności do wieczności, dopuszcza jednoczesność. Spotkać się na niej mogą ludzie o tyle, o ile jest ona środkiem pomiędzy wiecznością i wiecznością. W ten sposób ten, kto dostrzega siebie w drodze, znajduje się w tym samym punkcie, tzn. w dokładnie środkowym punkcie czasu. Właśnie braterstwo umieszcza ludzi w tym punkcie środkowym, u którego niejako stóp kładzie się już przezwyciężony czas; miłości pozostaje jedynie przeniknąć rozłączającą przestrzeń. W ten sposób przenika ona w swoim locie zarówno wrogość narodów jak i okru-

cieństwo pokoleń, zarówno zawiść klasową jak i granice wieku. Umożliwia ona wszystkim wrogom, okrutnikom, zazdrosnym, ograniczonym ludziom patrzenie na siebie nawzajem jako na braci w jednym i tym samym centralnym momencie czasu.

Czyn żydowski. Ludzie dla siebie współcześni dostrzegają jeden drugiego w środku czasu. Na pograniczach czasu spotykali się podobnie ci, dla których różnice przestrzenne nie oznaczały rozdziału, jaki należałoby najpierw przezwyciężyć. Różnice te bowiem zostały już na początku przezwyciężone, we wrodzonej komunii ludu. Praca miłości — zarówno boskiej względem ludzi jak i ludzkiej, jaką żywi jeden ku drugiemu — winna mieć na celu jedynie bezpieczne przeprowadzenie tejże komunii przez czas oraz wytworzenie tej współczesności kolejnych pokoleń rozłączonych w czasie. Na tym polega związek między potomkiem a przodkiem. Dzięki niemu lud staje się ludem wiecznym. Dostrzegając bowiem jeden drugiego w tym samym momencie, potomek i przodek dostrzegają jeden w drugim ostatniego potomka oraz pierwszego przodka. Dzięki temu ci ostatni, jeden dla drugiego a obydwaj dla tego, który znajduje się pomiędzy nimi, stanowią prawdziwe wcielenie wiecznego ludu. Podobnie towarzysz, który stał się bratem, dla chrześcijanina uosabia wcielony Kościół. My bezpośrednio przeżywamy nasz judaizm w starcach oraz w dzieciach. Chrześcijanin przeżywa swoje chrześcijaństwo w doświadczeniu tego momentu, który, na szczycie wiecznej drogi, prowadzi do niego brata. Dla niego wszyscy chrześcijanie zdają się tutaj być razem zgromadzeni. Chrześcijaństwo istnieje tam, gdzie on się znajduje, a on znajduje się tam, gdzie i ono, w środku czasu, pomiędzy wiecznością i wiecznością. Nam także została na moment pokazana wieczność, ale inaczej: nie w bracie najbliżej nas stojącym, lecz raczej w tych, którzy znajdują się najdalej od nas w czasie, w najstarszym i w najmłodszym, w starszym, który napomina, w chłopcu, który pyta, w przodku, który błogosławi i we wnuku przyjmującym błogosławieństwo. Most wieczności spina dla nas dwa brzegi: gwieździste niebo obietnicy, rozciągające się nad górą objawienia, skąd wytrysła rzeka naszego wiecznego życia — z bezkresnymi piaskami obietnicy, wypłukanymi przez morze, do którego spływa wszelka rzeka. Z tego morza pewnego dnia, wtedy, kiedy ziemia zaszumi jak fala morska wiedzą o Bogu, wzniesie się Gwiazda zbawienia.

Krzyż i Gwiazda. Owo napięcie początku i końca usilnie zmierza ku końcowi. Chociaż może ono powstawać tylko w obydwóch krańcach, ostatecznie gromadzi się w jednym punkcie, mianowicie na końcu. Dziecko ze swoim pytaniem jest większym nauczycielem aniżeli stary, bez względu na to, jak dalece możemy

korzystać ze źródła jego natchnionego życia; bez względu na to, jak możemy karmić się i wzmacniać zasługą ojców. Starszy zostaje w pamięci, jedynie dziecko zniewala. Bóg tworzy swoje królestwo tylko „z ust niemowląt i ssących" (Ps 8, 3). Napięcie ostatecznie koncentruje się całkowicie na końcu, na ostatniej latorośli, na Mesjaszu, którego oczekujemy. Także i chrześcijańskie skupienie w punkcie środkowym nie pozostaje przytwierdzone do tego miejsca. Niech chrześcijanin dostrzega Chrystusa w swoim bracie — w końcu i tak zostaje doprowadzony poza brata, bezpośrednio do samego Chrystusa. Niech środek będzie tylko środkiem pomiędzy początkiem i końcem — mimo to grawituje on jednak w stronę początku. Niech człowiek dojrzy krzyż i Sąd Ostateczny ze środka drogi jednakowo bliskie wieczności, i tak to nie może go zadowolić — bezpośrednio kroczy on pod krzyżem i nie zatrzyma się, dopóki obraz Ukrzyżowanego nie okryje całego świata. Widząc w ten sposób sam krzyż, może zapomnieć o Sądzie Ostatecznym. Mimo wszystko pozostaje w drodze. Bo chociaż krzyż przynależy do wiecznego początku drogi, nie jest on już pierwszym początkiem; on sam znajduje się już w drodze i ktokolwiek kroczy pod nim, znajduje się w jej środku i zarazem na jej początku. Tak więc świadomość chrześcijańska, cała zanurzona w wierze, ciąży ku początkowi drogi, ku pierwszemu chrześcijaninowi, Ukrzyżowanemu, tak jak świadomość żydowska, cała skupiona w nadziei, ciąży ku człowiekowi końca czasów, ku królewskiej latorośli Dawida (Iz 11, 1). Wiara może odnawiać się wiecznie w swoim początku, tak jak ramiona krzyża mogą się rozciągać w nieskończoność. Nadzieja jednak wiecznie się zcala z wielu elementów czasu w jeden bliski i daleki moment w końcowym odcinku, podobnie jak Gwiazda na tarczy Dawida skupia się cała w ogniste jądro. Zakorzenienie w najgłębszym ja — oto tajemnica wieczności ludu (żydowskiego). Rozlanie się na wszystko, co znajduje się na zewnątrz — oto tajemnica wieczności drogi (chrześcijańskiej).

Franz Rosenzweig
tłum. Stanisław Grygiel

FUMIO MASUTANI

BUDDYZM A CHRZEŚCIJAŃSTWO

Jak to powszechnie wiadomo, autorzy Ewangelii, opisując sposób nauczania Jezusa, mówili, że „uczył ich jako władzę mający, a nie jako doktorowie ich i faryzeusze". (Mt 7, 29). Jeden z tych autorów stwierdza, że rzesze zdumiewały się, pytając między sobą „Cóż to jest? Co to za nowa nauka?" (Mr 1, 27). Albo: „Cóż to za słowo?" (Łk 4, 36). Te relacje pozwalają dostrzec charakter kazań Jezusa.

Ludzie słuchali ich i otwierali szeroko oczy ze zdumienia nie dlatego, że mówiły coś całkiem nowego, lub coś o czym w ogóle nigdy nie wiedzieli. Zaskoczenie budził sposób w jaki były głoszone. Pociągała i frapowała świeżość wyrazu, jego oryginalność, to że był tak zupełnie odmienny od wyrazów, do których przywykli. Autorzy Ewangelii słusznie piszą: „nie jako doktorowie i faryzeusze". Słowo „doktorowie" znaczy tu „uczeni w świętym Zakonie". Uczeni ci, rodzaj ekspertów, czytali nieraz i komentowali Biblię w synagogach, i czynili to prawdopodobnie w sposób bardzo nudny, formalistyczny, i drobiazgowy. To co mówili nie nadawało prawu żadnych rumieńców życia. Jezus nieraz nauczał w szabat w synagodze galilejskiej w Kafarnaum. I ludziom nawykłym do zawiłych i suchych kazań doktorów, to co mówił wydawało się niezwykle świeże i przekonywające. Były to słowa o tak wielkiej sile witalnej, że inspirowały każdego kto je słyszał. Można je nazwać „słowami życia" czy „słowami żywymi", tak jak słowa Buddy nazywamy „słowami mądrości", czy też „mądrymi słowami".

Kazanie Jezusa, które ewangelista opisuje mówiąc, że „uczył jako władzę mający", było jednak czymś nieco innym od kazań fanatyków religijnych i proroków grzmiących wielkim głosem. To

---

FUMIO MASUTANI jest buddystą japońskim (sekta Jodo Shaw). Wykłada na uniwersytecie w Tokio. Napisał dotąd kilkanaście książek o buddyzmie. Fragment niniejszy pochodzi z pierwszej jego książki napisanej po angielsku — *A Comparative Study of Buddism and Christianity*, The Young East Association, Tokyo 1957.

prawda, że rzucał czasem słowa gwałtowne. Mówił: „Jeśli tedy prawe oko twoje gorszy cię, wyrwij je a odrzuć od siebie" (Mt 5, 29). I mówił także: „Jeśli cię prawa ręka twoja gorszy, odetnij ją i odrzuć od siebie" (Mt 5, 30). Kiedy indziej domagał się zdecydowanego wyboru: „nikt nie może dwom panom służyć" (Mt 6, 24). Lecz nie mówił tego tak jak fanatyczni prorocy. Umysł jego pozostawał zawsze wolny i pogodny. Nauczając o potrzebie bezkompromisowej decyzji, mówił o słońcu i ożywczym deszczu. Wypowiadając słowa płomienne, wstrząsające duszami, rzucał przecie pełen miłości wzrok na kwiaty, dzieci, lilie polne, ptaki niebieskie (Mt 6, 26—30). Nawet w chwilach gwałtownych napięć, myśl jego zatrzymywała się z czułością na wszelkim stworzeniu i słowa jego zdobiły piękne alegorie. Takie kazanie było oczywiście bardzo dalekie od dyskursu teoretycznego. Nie przypominało w najmniejszym stopniu wykładu, w którym człowiek rozumny próbowałby coś udowodnić lub przekazać jakąś doktrynę innemu człowiekowi rozumnemu.

Drzewo poznaje się po owocach. Obserwując uczniów Buddy i Jezusa, można również łatwo stwierdzić dla jakich typów ludzi były ich religie.

Typowym uczniem Buddy był Sariputta. Jak mówi pewna stara *sutra* [1], Budda pochwalił go pewnego razu w takich słowach: „oto ten który popędza trafnie koło *dharmy*, tak jak popędzał je Budda. Jeśli się mówi o kim kto »jest synem Buddy, narodzonym z jego ust, narodzonym z dharmy, i będącym dziedzicem dharmy« to Sariputta jest najpierwszym zdobywcą tego tytułu" [2].

Otóż Sariputta był przedtem uczniem pogańskiego ascety, razem ze swym przyjacielem, Moggalana. Obaj zachęcali się wzajemnie do poszukiwań rozwiązania ostatecznego i przyrzekli sobie że jeśli jeden je znajdzie, podzieli się swym odkryciem z drugim. Pewnego dnia, w mieście Rajagaha, Sariputta zobaczył *bhikkhu* [3],

---

[1] *Sutra* — kazanie przypisywane Buddzie. Dosł. „nić", na której są nawleczone i ustalone różne doktryny. Słowo *sutra* pochodzi z sanskrytu. Jego odpowiednikiem w języku pali, w którym spisane są teksty szkoły Theravada, tzw. Kanon pali, jest *sutta*.

[2] *Dharma* (sanskr.), w języku pali — *dhamma*, to słowo o treści bardzo złożonej, tłumaczone jako prawo, norma, obowiązek, powołanie. W szkole Theravada oznacza naukę Buddy. Cytat pochodzi z *Majjhima-nikaya*, V. Trenckner ed., Humphrey Milford, London 1888. *Majjhima-nikaya* jest drugą częścią zbioru kazań i nauk Buddy (*Sutta-pitaka*). Podział tego zbioru na pięć części, według tematów, nastąpił w III wieku przed Chrystusem.

[3] *Bhikkhu* (pali), w sanskrycie *bhikshu* — nazwa mnicha buddyjskiego ze szkoły Theravada. Szkoła Theravada jest jedyną istniejącą szkołą zachowującą tradycje buddyzmu pierwotnego, *Hinajana*, tzw. szkoły „Małego wozu" (zbawienia). Bardziej dziś rozpowszechnione są tradycje szkoły późniejszej, północnej, *Mahajana* (tzw. „Wielki wóz").

żebrzącego o pożywienie i poruszyło go to głęboko. Pomyślał sobie, że jeżeli są w ogóle na świecie ludzie, którzy osiągnęli mądrość, ten człowiek musi być jednym z nich. W jego ruchach, oczach, w całym spokojnym i pełnym godności sposobie bycia nie było najmniejszej skazy. Kto mógł być jego nauczycielem? Jaką naukę wyznawał? Sariputta zaczekał aż *bhikkhu* skończy żebrać, po czym podszedł i spytał go o to. „Jestem naśladowcą Buddy" brzmiała odpowiedź. Gdy Sariputta poprosił o informacje o naukach Buddy, *bhikkhu* przeprosił go, mówiąc że jest nowicjuszem i niewiele umie powiedzieć. Powiedział tylko, jak relacjonuje *sutra*:

> Tathagata wytłumaczył przyczynę
> wszystkich rzeczy płynących z jakiejś przyczyny
> i wytłumaczył także ich ustanie.
> Tak rzecze wielki adept [4].

Ten czterowiersz mówi coś o prawie przyczynowości, więc Sariputta mógł zrozumieć czego nauczał mistrz *bhikkhu*, gdy tylko to usłyszał. Sutra mówi, że od razu „osiągnął oczy przenikliwe na prawdę" (czyli *dharmę*). Powiedział o tym swemu przyjacielowi, Moggalana, i obaj zostali uczniami Buddy.

Okoliczności nawrócenia Sariputty wskazują jasno jak wielką kulturę i inteligencję musiał już posiadać. Gdyby nie świetność jego inteligencji, nie mógłby przecież uchwycić w lot sensu czterowiersza. Poza tym i on i Moggalana należeli do kasty braminów. Byli więc obaj wysokiego urodzenia i wysokiej kultury i to było typowe dla uczniów Buddy.

I Budda i Jezus mówili: „Kto ma uszy ku słuchaniu, niech słucha" (Mt 11, 15). Jezus mówił także: „Słyszeniem słuchać będziecie, a nie zrozumiecie, a widząc widzieć będziecie, a nie ujrzycie" (Mt 13, 14). Termin buddyjski *ki* (stopień zdatności do przyjęcia prawdy) również określa to, o co tu chodzi. Jakiż jednak typ ludzi ma owe „uszy ku słuchaniu" czy też dobre *ki*?

Droga Buddy jest, mówiąc krótko, drogą „pojmowania mądrością". „Głupcy napełnieni iluzjami i skuci w pętach namiętności" byli bardzo dalecy od tej religii. Trudno się do niej zbliżyć bez inteligencji i wejść w nią bez zmysłu kontemplacji.

„Nauczam o tym, o *bhikkhus,* jak wygasić światowe namiętności w tym co wiemy i widzimy. Nie mówię wam o tym, czego nie

---

[4] *Vinaya-pitaka*, Hermann Olderberg, ed., Williams & Norgate, London 1880. *Vinaya-pitaka* jest częścią, czyli „koszem" (*pitaka* — kosz) zbioru tekstów szkoły Theravada. Zbiór ten (Kanon pali) składa się z trzech „koszy": *Vinaya-pitaka* to reguły dyscypliny zakonnej i komentarze, *Sutta-pitaka* to kazania i nauki Buddy, i *Abhodhamma-pitaka* — to „dharma przedłużona", czyli rozważania o różnych pojęciach doktryny.

wiem ani nie widzę. Otóż, *bhikkhus*! Jaka jest słuszna wiedza i słuszne patrzenie, które pozwolą nam wygasić namiętności? Te które uznały cierpienie życia, te je naprawdę wygasiły" [5].

Tak nauczał Budda i nauka jego zawierała cztery Szlachetne Prawdy. Zaczynała się od uznania goryczy, przechodziła z kolei do uchwycenia jej przyczyny, do zrozumienia zasady jej przezwyciężania i w końcu do samych środków czynienia tego. Ci jednakże, co nie wiedzą ani nie widzą, nie mają środków przezwyciężenia goryczy życia na tej drodze. Kto chce nią pójść, musi więc najpierw wiedzieć; musi uchwycić rzeczywistość życia przez poprawną kontemplację. Następnie zaś musi zapuścić się na ścieżkę, którą należy zdążać, z mocnym zdecydowaniem. Tylko ci co byli zdolni tak czynić, nadawali się na uczniów Buddy. Inteligencja była ich jedynym prorokiem, właściwe rozumienie jedyną modlitwą, dharma jedynym przewodnikiem. Jakiż typ ludzi mógł iść za taką doktryną?

Zakon buddyjski podkreślał równość wszystkich. Nikomu nie odmawiano prawa wstąpienia doń z powodu ubóstwa czy przynależności kastowej. Buddzie nie podobał się system kastowy braminizmu. Mówił, że człowiek może stać się mędrcem nie dzięki urodzeniu, lecz dzięki własnym dokonaniom. Bramy jego religii były więc szeroko otwarte dla każdego. Lecz liczba tych, którzy rzeczywiście mogli je przekroczyć, ograniczała się nieuchronnie do małej garstki ludzi obdarzonych „oczyma do patrzenia i uszami do słyszenia". Kto był słabiej uzdolniony do obserwacji, refleksji, kontemplacji i praktyki — nie mógł wejść, chociaż brama była otwarta. Religia ta należała więc oczywiście „do mądrych, a nie do głupców". Dlatego też wczesny buddyzm reprezentowali głównie inteligentni i dobrze urodzeni młodzi ludzie. Dowodzi to, że religia Buddy była tylko dla *homo sapiens*.

Uczniowie Jezusa, którzy reprezentowali wczesne chrześcijaństwo, byli jaskrawym przeciwieństwem pierwszych pokoleń uczniów Buddy.

Uczniem Jezusa, którego pozycję można porównać do pozycji Sariputty był Szymon, nazwany Kefa (wyraz znaczący — opoka, po grecku — Petros). Jezus powiedział mu: „Tyś jest opoka, a na tej opoce zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne nie przemogą go. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego. A cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebiesiech, a cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane i w niebiesiech" (Mt 16, 18—19). Ten człowiek, największy wśród uczniów Jezusa, był

[5] *Itivuttaka*, E. Windisch, ed., Pali Text Society, London, 1889. *Itivuttaka* znajduje się w piątej części *Sutta-pitaka* (kazań i nauk Buddy) i zawiera prozę i wiersze na tematy etyczne i filozoficzne.

przedtem rybakiem w Galilei. Niedługo potem jak Jezus zaczął nauczać, usłyszał on, przy zapuszczaniu sieci w morze, jego wezwanie: „Pójdźcie za mną, a uczynię iż się staniecie rybakami ludzi" (Mt 4, 18—19). I natychmiast opuściwszy sieci, poszedł za nim. W Kafarnaum, gdzie mieszkał Piotr, ludzie zwykli pracować, więc to że był rybakiem nie musiało koniecznie znaczyć że był nisko urodzony. Kaznodzieje w kościołach podkreślają, że uczniowie byli najzupełniejszymi prostaczkami, aby podnieść w ten sposób cudowny charakter powstania chrześcijaństwa. Nie oddaje to jednak ich prawdziwej natury. Szymon zwany Piotrem był jak się zdaje postacią wybitną i wybijał się spośród swych kolegów. Jasne jest jednak, że uczniowie Jezusa nie należeli z całą pewnością do tak zwanych wyższych klas. To zaś, co nazywamy inteligencją i kulturą w sensie greckim, było im wszystkim najzupełniej obce. Musimy więc stwierdzić, że Szymon Piotr był człowiekiem zupełnie innym niż Sariputta — pierwszy w swoich czasach i pod względem inteligencji, i pod względem urodzenia i w dziedzinie praktyk ascetycznych.

Piotr był też naprawdę typem człowieka reprezentatywnym dla grupy, która poszła za Jezusem. Byli to ludzie dalecy od ogłady i inteligencji i ich świat był całkiem inny niż świat klas wyższych. Stanowili bardzo odpowiednie audytorium dla przypowieści o łowieniu ryb, a sianiu, żniwach, drzewie figowym itp. Paru z nich, jak na przykład Mateusz, zajmowało trochę inną pozycję społeczną. Mateusz był poborcą podatkowym i zapewne był obznajmiony ze sztuką pisania. Dlatego między innymi przypuszcza się, że to on właśnie napisał dokument, który potem stał się podstawą Ewangelii. Było to jednak stanowisko drobnego urzędniczyny, bardzo dalekie od podatkowych dygnitarzy zwanych w Rzymie *publicani*. Poborcy nie byli nigdy szanowani. Pogardzano nimi jak mordercami czy włóczęgami, z powodu charakteru ich zajęcia. Nawet inni autorzy Ewangelii zaliczają ich do tej samej kategorii co grzeszników. Piszą: „i przyszło wielu celników i grzeszników...".

Podobne rysy znajdujemy także w Listach Pawła. Pisał na przykład: „Przypatrzcie się bowiem, bracia, waszemu powołaniu, iż niewielu mądrych według ciała, niewielu możnych, niewielu szlachetnie urodzonych" (1 Kor 1, 26). A w następnym wierszu dodawał: „ale wybrał Bóg głupstwa świata, aby zawstydził mądrych i słabych świata Bóg wybrał, aby zawstydził mocnych". Tacy więc ludzie gromadzili się wokół Jezusa, który głosił dobrą nowinę i pokutę. Byli naiwni, niezbyt rozwinięci umysłowo, pozbawieni inteligencji. Nie było w nich ani śladu elementów kultury greckiej. Byli jednak pełni ciepłych uczuć i dobrej wiary. Kazanie Jezusa o królestwie bożym mogło więc zapaść w serca takich słu-

chaczy, niekulturalnych, ale uczciwych i prostodusznych, tak jak deszcz wsiąka w spękaną od suszy rolę. Widzimy więc tu jasno jaki charakter miała religia Jezusa.

Pewnego razu ktoś przyniósł małe dziecko, aby Jezus go dotknął. Uczniowie chcieli przeszkodzić temu, ale Jezus skarcił ich, mówiąc: „dopuśćcie dziatkom przychodzić do mnie, a nie zabraniajcie im, albowiem takich jest królestwo Boże. Zaprawdę mówię wam, ktokolwiek nie przyjmie królestwa Bożego, jako dziecię, nie wejdzie do niego" (Mr 10, 14—15). I wziął dziecko na ręce, błogosławiąc je. Tu więc znowu rysuje nam się jasno pogląd Jezusa na człowieka.

*

Jakie jest pierwsze przykazanie praktyki religijnej w buddyzmie? Można właściwie odpowiedzieć, że miłosierdzie (*maitra*). Co jest rdzeniem religijnej praktyki chrześcijaństwa? Niewątpliwie miłość (*agape*). Chociaż więc to dwa odmienne wyrazy, zaliczają się przecie do tej samej kategorii cnoty: do „miłości". W czym tedy różnią się od „miłości" jako cnoty społecznej? I dlaczego buddyjskie „miłosierdzie" jest czym innym niż chrześcijańska miłość? Analizując to zrozumiemy może w sposób bardziej konkretny cechy tych dwu praktyk religijnych.

Poniższy fragment pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian jest jak mi się wydaje najbardziej przejmującą nauką dla chrześcijan, dotyczącą obowiązku miłości, i obecną zawsze na dnie ich serc, by wypływać od czasu do czasu i zachęcać, by obowiązek ten wykonali.

„Chociażbym mówił językami ludzi i aniołów
a miłości bym nie miał,
stałbym się jako miedź brzęcząca,
albo cymbał brzmiący.
I chociażbym miał dar proroctwa,
i znał wszystkie tajemnice i wszelką umiejętność,
i choćbym miał wszystką wiarę,
tak iżbym góry przenosił,
a miłości bym nie miał,
nic mi to nie pomoże.
Miłość cierpliwa jest, dobra jest.
Miłość nie zazdrości, nie czyni złego, nie nadyma się,
Zaszczytów nie pragnie, nie szuka swego,
gniewem się nie unosi, nie myśli złego,
nie raduje się z nieprawości,
ale weseli się z prawdy.

Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy,
wszystkiego się spodziewa, wszystko przetrwa.
Miłość nigdy nie ustaje.
Chociaż proroctwa się skończą,
chociaż dar języków ustanie,
choć umiejętność przeminie...
teraz trwają wiara, nadzieja i miłość, to troje.
A z tych największa jest miłość".
(1 Kor 13, 1—13).

Wielu chrześcijan umie ten fragment na pamięć, słowo po słowie i czerpie z niego siły i zachętę by podtrzymywać swą praktykę religijną. Uczy się ich bowiem wierzyć, że w słowach tych jest suma wszystkiego co dobre i podstawa wszelkich sprawiedliwych i godnych praktyk religijnych, a nawet, że nie potrzeba obciążać się żadnymi obowiązkami prócz właśnie miłości. Paweł tak to wykładą w Liście do Rzymian:

„Nie bądźcie nikomu nic dłużni, jeno byście się społem miłowali, bo kto miłuje bliźniego, Zakon wypełnił. Albowiem: »nie będziesz cudzołożył, nie będziesz zabijał, nie będziesz kradł, nie będziesz mówił świadectwa fałszywego, nie będziesz pożądał« i jeśli jest jakie inne przykazanie, w tym słowie się zawiera: »będziesz miłował bliźniego twego jak siebie samego«. Miłość bliźniego złego nie czyni. Pełnią tedy zakonu jest miłość" (Rz 13, 8—10).

Miłość jest pełnią zakonu i urzeczywistnieniem wszelkich praktyk religijnych. Dlatego chrześcijanie nie muszą myśleć o niczym prócz praktykowania miłości, ani też mieć jakichkolwiek zobowiązań prócz miłości. Paweł często tę myśl podkreślał, a sam oczywiście nauczył się jej od Jezusa. Po wjeździe Jezusa do Jerozolimy, podszedł do niego jeden z doktorów, który słyszał, jak dobrze rozprawiał, i spytał go: „które przykazanie jest najprzedniejsze ze wszystkich?" A Jezus odpowiedział: „najprzedniejsze ze wszystkich jest przykazanie: Słuchaj, Izraelu! Pan Bóg twój Bóg jedyny jest. A będziesz miłował Pana, Boga twego ze wszystkiego serca twego i z całej duszy twojej i z całej siły twojej i z całego umysłu twego. To jest pierwsze przykazanie. A drugie jest temu podobne: Będziesz miłował bliźniego twego jako samego siebie. Nad te nie masz innego, większego przykazania" (Mr 12, 28—31).

Ewangelia podaje, że nikt już nie śmiał dalej pytać Jezusa.

Stara religia Izraela, spisana w Starym Testamencie, obejmowała dużo rozmaitych formalności, które były jej praktykami religijnymi. Istniały w niej całopalenia i ofiary i obrzezanie, a przykazania Zakonu stawały się co roku bardziej zawiłe. W tych warunkach, Jezus głosił jedno tylko przykazanie: miłość. Kochać

Boga i kochać człowieka — w tych dwu nakazach streszczał wszystkie inne.

Można powiedzieć, że tak jak chrześcijaństwo jest „religią miłości", buddyzm jest „religią miłosierdzia". Jak już było mówione, Budda głosił drogę samo-kontroli. Uczył słowami i czynami, że powinniśmy opanować siebie w celu ukształtowania sobie wyższej osobowości.

„Jaźń jest panem jaźni, któż inny mógłby nim być? Gdy jaźń jest dobrze opanowana, człowiek znajduje władcę, jakiego mało kto mógłby znaleźć" [6].

Ten fragment z *Dhammapada* najlepiej ilustruje cechy nauki Buddy. Ci, którzy chcą pójść jego drogą, muszą więc zacząć od samych siebie: muszą się obserwować, zreformować i ustalić. Inny fragment *Dhammapada* mówi:

„Budowniczowie studzien prowadzą wodę, łucznicy gną strzały; cieśle ociosują kłodę drzewa; dobrzy ludzie kształtują sami siebie".

Gdy jednak nasze oczy, zwrócone w ten sposób na nas samych, odwrócą się i nasz wzrok padnie na innych ludzi, zobaczymy, że są akurat tacy jak i my. Czyż byłoby słuszne spoglądać na nich chłodno? Oczywiście, że nie. Budda mówił: „naucz się być miłosiernym dla całego świata". W *Sutta-nipata* jest *sutra*, która się nazywa „Sutra miłosierdzia". Budda uczy w niej tak:

„Cokolwiek miałby czynić ten, kto umiejętnie szuka dobrego, osiągnąwszy uspokojony stan *nibbana* — niechże będzie zręczny i prawy, sumienny i delikatnej mowy, łagodny bez pychy.

I zadowolony i zadowalający się małym, i nie troskający się o wiele, i nie obciążony niczym i o zmysłach uspokojonych i mądrych, i nie hardy i nie okazujący łapczywości w swej wędrówce od rodziny do rodziny.

I niechże nie czyni nic nikczemnego, za co mogliby go skarcić inni co są mądrzy. Niech wszystkie istoty będą szczęśliwe i bezpieczne, niech będą usposobione radośnie.

Niech będą takimi wszystkie żywe istoty jakie są, czy to słabe czy silne, wszystkie czy to długie, wielkie, czy średnie, krótkie, małe, albo duże.

Które są widziane i które są niewidziane, czy żyją daleko czy też blisko, czy narodziły się, czy szukają narodzin, niech wszystkie stworzenia będą usposobione radośnie.

---

[6] *Dhammapada*, Max Muller, trans., *Sacred Books of the East*, Clarendon, Oxford University Press, 1881, vol. X. *Dhammapada* jest najszerzej znaną księgą szkoły Theravada, znajduje się w piątej części (*Khuddaka Nikaya*) kazań i nauk Buddy, zebranych w *Sutta-pitaka*, i stanowi wykład buddyjskiej moralności

Niech nikt nie oszukuje drugiego, niech nie pogardza nikim na żadnym miejscu, niech nikt nie czyni drugiemu krzywdy z gniewu czy urazy.

Tak jak matka, ryzykując nawet życie, czuwa nad dzieckiem, nad swym jedynym dzieckiem, niech pielęgnuje usposobienie bezgranicznej przyjaźni, skierowanej w górę i w dół i w poprzek, usposobienie nie zakłócone niczym, bez nienawiści, bez wrogości. Stojąc i chodząc, siedząc, czy też leżąc, póki nie uśnie, niech się skupia na tym usposobieniu. Taki sposób życia jest jak mówią najlepszy na świecie" [7].

Nie powinniśmy pozostawać długo w ciemności, oślepieni światowymi pożądaniami i namiętnościami, w otoczeniu pospolitych zabiegów ludzkich. Trzeba zdecydowanie wyjść z ciemności, powrócić do samego siebie i osiągnąć nową, wyższą osobowość. Taka jest droga, którą wprowadził Budda. Nawet jednak gdy już na nią wstąpimy, pozostajemy przecie wciąż mieszkańcami tego świata i nawet jak już idziemy szlakiem innego świata, jesteśmy wciąż wśród ludzi, którzy są w tym. Jaka więc ma być nasza praktyka religijna w stosunku do naszych bliźnich? Oczywiście — miłosierdzie. Budda uczył, że wszyscy mamy pragnąć, aby „wszelkie żywe stworzenie było błogosławione, aby żyło swobodnie i przyjemnie". Uczył też, że nie należy „czynić żadnych rzeczy, które mogłyby być przez innych krytykowane, lecz przyswajać sobie miłosierdzie". Chrześcijanie mówią nieraz, że „Bóg jest miłością". Buddyści mówią, że „umysł Buddy jest ogromnym miłosierdziem". Na przykładzie tych dwu powiedzeń możemy przekonać się, co jest rozumiane w obu religiach przez oba te słowa.

Słowo *kama* (miłość) w buddyzmie miewa nieraz zabarwienie nieco pejoratywne. Ponieważ *kama* jest, jak się sądzi, u źródeł pożądania, traktowana jest nieraz jako synonim pociągu seksualnego. Uważana jest także za siłę spalającą, podobną do tej, która trawi spragnionego człowieka, i dlatego nazywa się ją również *trishna* — pragnienie zachłanne. Jest sutra, która ostrzega nas przed tą zachłannością bez granic: „Tak jak morze spija wody rzek w nieskończoność, pragnienie zachłanne nie może być zaspokojone nigdy" [8].

---

7 *Sutta-nipata*, księga znajdująca się również w *Khuddaka Nikaya* i przypominająca *Dhammapada*. *Nibbana* (pali), w sanskrycie — *nirwana* — dosł.: „wygaśnięcie" trzech ogni: pożądliwości, nienawiści i ignorancji. Stan ostatecznego oświecenia. Także stan wyzwolenia od cierpienia, osiągany odpowiednimi ćwiczeniami. Wyd. *Sutta-nipata:* Lord Chalmers, transl., Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1932.

8 *Do-sen: Gyoji-sho* (komentarz do *Vinaya-pitaka*) 1, 2, Taisho, tom 40. Angielskiego wydania nie ma.

Uważny czytelnik jednak zrozumie, że jest to zarazem elementarna siła witalna, istniejąca już przed dobrem i złem. Fizycy mówią, że wszystkie rzeczy mają swe przyciąganie. Czy nie dlatego więc ten świat jest „światem dla nas", że posiadamy je również? Tak jak Kant, Budda uważał, że wszelkie poznanie musi kształtować się poprzez stosunki wzajemne między podmiotowością poznawania a obiektywnością przedmiotu. Nie istnieje żaden inny świat prócz tego, który tworzą te stosunki. Budda tak o tym mówił:

„Wytłumaczę teraz, uczniowie, co to jest „wszystko". Słuchajcie mnie uważnie. Co nazywamy „wszystkiem"? Oczy i kolory, uszy i głosy, nos i zapach, język i smak, ciało i czucie, umysł i prawo. Te oto rzeczy, uczniowie, to jest „wszystko" [9].

Dalej dodał, że poza wymienionym tu „wszystkiem", jest już tylko „wszystko" jako puste słowo określające coś, co w naszym świecie nie istnieje. Cóż jednak zestawia i wiąże oczy z kolorami, uszy z głosami, nos z zapachem, język ze smakiem, ciało z czuciem i umysł z prawem, czyli mówiąc krótko podmiotowość poznania i obiektywność przedmiotu? Właśnie *kama* — miłość. Ona jest mocą, która łączy i energią, która przyciąga.

Musimy więc teraz przypomnieć sobie cztery Szlachetne Prawdy z pierwszego kazania Buddy. Nauczając Prawdy Pierwszej, cierpienia (*dukkha*), mówił, że mamy obserwować rzeczywiste warunki życia. Prawdą Drugą było to, że mamy widzieć powód czy przyczynę tego rzeczywistego stanu rzeczy. Nazwał to prawdą o przyczynie cierpienia (*dukkha-samudaya*). Tłumaczy ona, jak doszło do tego życia w cierpieniu. Budda uczył ocen rozumnych. Mówił, że przyczyna cierpienia leży w zachłannym pragnieniu, skierowanym na przyjemność i użycie. Zachłanna chciwość szuka zaspokojenia wszędzie: jest chciwość namiętności (*kama-tanha*) jest chciwość istnienia (*bhava-tanha*), jest chciwość usatysfakcjonowania próżności (*vibhava-tanha*).

Przypomina to trochę ślepą wolę życia Schopenhauera. Nikt nie wie, czemu jest w nas zachłanna chciwość i pożądanie. Z pewnością jednak istnieje moc, która popycha nas jak gdyby w ciemnej głębi nas samych. Jest to właśnie „ślepa wola życia" i w buddyzmie to właśnie jest pierwotnym sensem słowa „miłość". Miłość jest mocą, która wiąże naszą podmiotowość z przedmiotem i w rezultacie zostaje ukształtowany nasz świat. Budda dzieli taką miłość na trzy kategorie, mianowicie miłość seksualna, miłość życia i miłość próżności. Przypomina to trzy naturalne pragnienia, które

---

[9] *Samyutta-Nikaya*, L. Feer, ed., Pali Text Society, London, 1898. Trzecia część *Sutta-pitaka*.

wymienia Hobbes, i z których pierwsze dwa są pragnieniami istnienia (pragnienie seksualne i pragnienie pożywienia), a treścią trzeciego, stanowiącego właściwość istot ludzkich, jest próżność. Te trzy pragnienia odpowiadają ściśle trzem rodzajom miłości, o których mówi Budda. Jeśli one właśnie pozwalają na ukształtowanie się świata, to muszą być pierwotnym źródłem życia, istniejącym już przed dobrem i złem. Muszą być, by użyć terminologii Buddy, „rzeczami ani dobrymi ani złymi". Gdy jednak zostają raz wprowadzone w świat wartości, nie możemy już twierdzić bez zastrzeżeń, że są dobre. Dzięki uprawie roli człowiek zrobił dobrą glebę z dzikich nieużytków naturalnych. Jest to również zasada kultury, która znajduje nawet odbicie lingwistyczne w językach zachodnich, gdyż uprawiać znaczy „kultywować". Kiedy pewien braman powiedział Buddzie, że powinien uprawiać rolę i sam zdobywać pożywienie, Budda odpowiedział: „ja też uprawiam" (kultywuję). Również bowiem w świecie duchowym, jeśli możemy zmienić coś naturalnego i pospolitego w coś dobrego, przez odpowiednie hodowanie, istnieje „uprawa", czyli kultura i kultywacja.

Miłość jest mocą wzajemnego przyciągania, i podstawową siłą, która kształtuje nasz świat dzięki tym rozmaitym przyciąganiom i układom. Gdyby nie ona, nie dochodziłoby do związków mężczyzn i kobiet, rodzice i dzieci nie kochaliby się wzajemnie, nie byłoby przyjaznych stosunków sąsiedzkich i świat nasz nie ukształtowałby się. Jego naturalny stan jednak nie zawsze jest dobry. Nawet zwierzęta żyją we współpracy samców i samiczek, nawet u ptaków zaobserwować można więź między rodzicami a dziećmi, i nawet wreszcie w materii nieożywionej istnieje przyciąganie. Aż do dziś dnia ludzkość bądź krytykuje i neguje, bądź też wykorzystuje, bądź wreszcie wysławia ten naturalny stan miłości. Właśnie buddyzm i chrześcijaństwo uczą wynosić go nade wszystko i upowszechniać wśród wszystkich ludzi.

Inny jednak był w obu religiach proces, który doprowadził do idei miłości całej ludzkości.

Praktyka miłości w chrześcijaństwie polega, mówiąc krótko, na tym, by naśladować miłość Boga. Miłość chrześcijańska nazywa się *agape*, w przeciwieństwie do miłości ludzkiej, która nazywa się *eros*. Zakłada się bowiem, że nawet najbardziej wysublimowana i oczyszczona miłość ludzi i zwierząt nie może dorównać miłości Boga. *Agape* i *eros* są więc odmiennymi rodzajami miłości.

W Kazaniu na Górze jest następujący fragment:

„Słyszeliście, iż powiedziano: będziesz miłował bliźniego twego, a będziesz miał w nienawiści nieprzyjaciela twego. A ja wam powiadam: miłujcie nieprzyjacioły wasze, dobrze czyńcie tym, którzy

was nienawidzą, a módlcie się za prześladujących i potwarzających was, abyście byli synami Ojca waszego, który jest w niebiesiech" (Mt 5, 43—45).

Powiedziane tu jest wszystko o podstawowej zasadzie miłości chrześcijańskiej. Naturalnym stanem ludzkiej miłości jest kochanie ludzi bliskich, żony, dzieci, rodziców, braci, przyjaciół, krewnych. Im bliższy jest przedmiot miłości tym silniejsza miłość do niego, a im dalszy tym miłość słabsza. Zawsze na ogół zachęcano do mienia nieprzyjaciół w skrajnej nienawiści i do odważnego zwalczania wroga. Jezus jednak uczył: „miłujcie nieprzyjaciół waszych i módlcie się za tych, co was prześladują". Powiedział także: „jeśli cię kto uderzy w prawy policzek twój, nadstaw mu i drugi" (Mt 5, 39). Otóż jest to bardzo dalekie od naturalnego stanu ludzkiej miłości i nienawiści. Czemuż więc Jezus uczył tych rzeczy? Jak człowiek może być do nich zdolny? Odpowiedź brzmi: „abyście byli synami Ojca waszego, który jest w niebiesiech".

Człowiek może stać się dzieckiem Ojca, który jest w niebiesiech, tylko chcąc być doskonałym. Tylko pragnąc doskonałości, można wejść w miłość Boga, za krawędzią naturalnego stanu ludzkiej miłości.

Paweł wysłał raz do Koryntian list, w którym mówił: „Bądźcie naśladowcami moimi, jakom i ja Chrystusowym" (1 Kor 11, 1).

Naśladowanie to musi być realizowane w czynach. Jezus ostrzegał kiedyś uczniów, mówiąc:

„Nie każdy kto mi mówi Panie, Panie, wejdzie do Królestwa Niebieskiego, ale który czyni wolę Ojca mego, który jest w niebiesiech, ten wejdzie do Królestwa Niebieskiego" (Mt 7, 21).

I pouczał, jeszcze konkretniej:

„Jeśli tedy ofiarujesz dar twój u ołtarza, a tam wspomnisz, iż brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar twój przed ołtarzem, a idź pierwej pojednać się z bratem twoim, a wtedy przyszedłszy, ofiarujesz dar twój" (Mt 5, 23—24).

Dowodzi to jasno, że nauka Jezusa była behawiorystyczna. Miłość chrześcijańska, jako naśladowanie Ojca w niebie, musi więc również być wcielona w czyny. Uważa się, że naśladujemy i kochamy Boga, naśladujemy i kochamy Jezusa, tylko gdy rzeczywiście wyciągamy pomocną dłoń miłości do naszych bliźnich, do ubogich, do „najmniejszych". Jezus mówił:

„Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam, czegokolwiek nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, mnieście nie uczynili" (Mt 25, 45).

Tak więc miłość Boga i miłość człowieka składają się w jedno przez praktykę.

W buddyzmie, za podstawową zasadę powszechnej miłości można

przyjąć miłosierdzie, które rozsiąga się na wszystkie żywe stworzenia przez współ-odczuwanie tego samego smutku. Dlatego nie jest to „miłość" w sensie naturalnej siły wiązania się w układy i słuszniejsza jest nazwa „miłosierdzie".

Pewien braman, Sangarava, odwiedził kiedyś Buddę i powiedział:

„Wydaje mi się, że droga *samana* (wędrowca) polega na tym, by szukać tylko własnej szczęśliwości. Jej celem jest wszak osiągnięcie samouspokojenia i wyzwolenia z więzów światowych. Czy nauki o własnej szczęśliwości nie są niższe od nauk o szczęśliwości wielu ludzi?"

Pytanie to jest rozsądne, gdyż na pierwszy rzut oka nauki Buddy zdają się istotnie mieć na celu tylko szczęśliwość własną. Nawet przedstawiciele *Mahayana* nie uniknęli tego nieporozumienia. Budda odpowiedział przecząco na pytanie bramana i podał następujące powody:

„Wszedłem na drogę bezdomnego życia w poszukiwaniu rozwiązania moich cierpień i znalazłem prawdy, dzięki którym mogłem to rozwiązanie osiągnąć. Dlatego uczę ludzi dochodzenia do rozwiązania ich cierpień, również poprzez te prawdy. Jeśli zaś wielu ludzi mogłoby znaleźć rozwiązanie dla swych cierpień przez jakieś prawdy, prawd tych nie moglibyśmy nazwać prawdami dla własnej tylko szczęśliwości" [10].

Budda, jak już wiemy, rozpoczął poszukiwanie prawd od gruntownego zbadania własnych cierpień. Jego życie, zanim wszedł na drogę bezdomności, wydawało się na pierwszy rzut oka bardzo szczęśliwe. Stwierdził jednak, że również on odczuwa boleśnie takie cierpienia ludzkie jak narodzenie, rozkład, choroby i śmierć. Dlatego wszedł w życie bezdomne, w poszukiwaniu rozwiązania. Kiedy jednak podniósł oczy, wpatrzone przedtem w niego samego, ujrzał, że inni ludzie, tak jak i on przedtem, spędzają bezmyślnie dzień za dniem, nieświadomi ciężaru ludzkiego cierpienia, który dźwigają. Mówił im tedy:

„Musicie otworzyć oczy i skierować je na siebie. I jeżeli nauki moje was przekonają, musicie przez nie osiągnąć rozwiązanie" [11].

Taki był duch „ewangelii" Buddy, którą głosił w ciągu 45 lat, od chwili swego oświecenia.

Przypomnijmy sobie, że mówił:

„Idźcie tedy, dla pożytku wielu, dla dobra ludzkości, ze współczucia dla świata" [12].

---

10 *Anguttara-Nikaya*, R. Morris and E. Hardy, ed. Pali Text Society, London, 1900. Czwarta część *Sutta-pitaka* — kazań i nauk Buddy.

11 *Vinaya-pitaka.*

12 ibid.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że nauki Buddy koncentrują się na jednostce. Jednoczą one jednak wszystkich i wszystko na dnie ludzkiej jaźni. I tylko w głębi własnej jaźni można zdać sobie sprawę, że inni również dźwigają ten sam ciężar ludzkiego cierpienia. To właśnie nazywamy w buddyzmie współczuciem dla tego samego cierpienia i tego samego smutku. Tylko ten, kto płacze nad sobą, może płakać nad innymi. Ze współczucia wykwita kwiat miłosierdzia.

„Myśli ludzkie mogą iść wszędzie.
Gdziekolwiek jednak człowiek by poszedł,
nie znajdzie nic droższego nad samego siebie.
Tak samo jest z innymi.
Dlatego, kto kocha siebie
Nie powinien ranić innych" [13].

Taka jest zasadnicza forma współczucia dla innych. Gdy bez gniewu zastosuje się swoje osobiste obserwacje do innych, powstaje uczucie miłosierdzia. „Współczucie jest miłosierdziem, a żałość jest smutkiem" [14], tłumaczy sutra. Tylko gdy zaistnieje uczucie głębokiej żałości, wystąpi wyrozumiałe współczucie. Miłosierdzie jest więc miłością powszechną powstającą w istotach ludzkich taką właśnie drogą i tylko gdy jest oparte na pełnym uświadomieniu sobie ludzkiego cierpienia, może przejść daleko poza granice miłości naturalnej.

Fumio Masutani
tłum. A. M.

---

[13] *Samyutta-Nikaya.*

[14] *Daijo-Gisho*, tom VII, Taisho. Tłumaczenia angielskiego nie ma. *Daijo-Gisho* jest częścią tekstów buddyzmu *Mahajana.*

Ks. JÓZEF MAJKA

JAKI JEST KATOLICYZM POLSKI?

1. POSTAWIENIE PROBLEMU, STAN ZAGADNIENIA

Stan i charakter katolicyzmu polskiego budzi zainteresowanie nie tylko ze względu na jego szczególną sytuację polityczną, tzn. ze względu na przynależność Polski, jako państwa, do obozu socjalistycznego, lecz jeszcze bardziej i przede wszystkim ze względu na jego szczególną specyfikę, której określenie nie jest bynajmniej łatwe. W publikacjach o charakterze dziennikarskim i publicystycznym próbuje się sprowadzać obraz katolicyzmu polskiego do jakiegoś typu; mówi się np., że jest to katolicyzm „hiszpański", instytucjonalny, ludowy itp. Są to oczywiste uproszczenia, gdyż najczęściej nie określa się bliżej a w każdym razie nie precyzuje się dokładniej kryteriów owej typologii i nie podaje się bliższej charakterystyki tych pseudotypów.

Wiadomo, że nie tylko religijność każdego narodu, lecz nawet każdej jednostki jest pod pewnymi względami inna. Jej określenie na podstawie pewnych zewnętrznych cech jest bardzo trudne, a jej kompetentna typologia wymaga uprzednich badań i troskliwego doboru kryteriów. Sprowadzanie więc charakterystyk religijności do dwóch lub kilku schematycznych typów i posługiwanie się nimi, jako szablonem, jest na pewno niebezpieczne i krzywdzące.

Odpowiedź więc na pytanie, jaka jest religijność polska, czy też w jakim stopniu i w jaki sposób religijni są Polacy jako społeczność katolicka, wymagałoby naprzód szczegółowej analizy szerokiego wachlarza przejawów tej religijności z uwzględnieniem wielorakich różnic strukturalnych badanej zbiorowości. Należałoby też zmierzać do wyjaśnienia stanu i charakteru tej religijności przez uwzględnienie jej różnorakich historycznospołecznych uwarunkowań.

Próby takich badań zostały wprawdzie podjęte, ale nie przeprowadzono ich, jak dotąd, w takim zakresie, ażeby upoważniały

do kompetentnej i wszechstronnej syntezy. Nie podejmowano też prób takiej syntezy, choćby takich, jakie posiadają już niektóre inne kraje. [1]

Wydaje się jednak, że nawet już na takim, nie zaawansowanym etapie badań, jakieś całościowe spojrzenie na zagadnienie, z uwzględnieniem dotychczasowych ich wyników oraz ogromnej masy informacji opisowych, obserwacji i analizy prowadzonych akcji duszpasterskich, jest pożyteczne a nawet z punktu widzenia dalszych badań, ich planu, kierunków i metod tak niezbędne, jak konieczne jest opracowanie hipotezy roboczej przed przystąpieniem do badań na jakimkolwiek szczegółowym ich odcinku.

Taki właśnie charakter mają w swym założeniu niniejsze uwagi. Będzie to próba podsumowania publikowanych i wielu dotąd nie opublikowanych i nie przeznaczonych do publikacji wyników dotychczasowych badań z zakresu socjologii katolicyzmu w Polsce. W opracowaniu uwzględnia się prócz tego różnego rodzaju materiały opisowe, dostępne autorowi dokumenty oraz jego własne obserwacje i wywiady. Powstaje w ten sposób zespół hipotez roboczych, dotyczących nie tylko ogólnego stanu religijności, lecz także jej uwarunkowań, tzn. czynników społecznych, oddziałujących na jej kształtowanie się w przeszłości oraz na jej obecny stan i charakter.

Zmiany w zakresie religijności tak rozległych ugrupowań społecznych, jak naród, mają charakter długofalowy i dlatego należy tu wziąć pod uwagę także te czynniki, jakie kształtowały religijność polską w mniej lub więcej odległej przeszłości. Skutki oddziaływania różnych czynników ujawniają się zresztą w różnych odstępach czasu, a także i trwałość tego oddziaływania jest różna, co komplikuje dodatkowo całe zagadnienie i zwiększa ryzyko błędów i uproszczeń.

Traktując dotychczasowe badania, jako swojego rodzaju sondaż postaramy się najpierw podjąć próbę nakreślenia obrazu religijności społeczeństwa polskiego z uwzględnieniem jej geograficznych i strukturalnych zróżnicowań, a następnie podejmiemy wstępną, roboczą analizę zespołu czynników społecznych i historycznych, które mogą posłużyć do wyjaśnienia przedstawionego stanu rzeczy.

Wcześniejsze badania nad religijnością polską, prowadzone przeważnie przez ludzi, lub ośrodki niekatolickie, przedstawiłem już gdzie indziej. [2] Tu wypadnie mi się tylko powołać na to spra-

---

[1] Jako przykłady można wymienić: E. Bodzenta: *Die katholiken in Oesterreich*, Wien 1962, J. L. Lebret: *La France en transition*, Paris 1957 i inne.

[2] Por. J. Majka, *Sociologie de la religion en Pologne*, „Social Compass" X (1963) 453—476.

wozdanie; kilka natomiast uwag należy powiedzieć na temat badań prowadzonych przez katolików, zwłaszcza przez Seminarium Socjologii Religii na KUL.

Istnieje dość zasadnicza różnica między badaniami, prowadzonymi przez ośrodki laickie, a tymi które prowadzą katolicy. Dotyczy ona zarówno metody, jak i przedmiotu badań. Podczas gdy ośrodki laickie zajmowały się przeważnie badaniem postaw religijnych i posługiwały się najczęściej metodą wywiadu ustnego lub pisemnego (ankiety) to badania katolickie (nie zaniedbując zresztą i tej metody) sięgają także do dokumentów duszpasterskich (sprawozdań wizytacyjnych i innych) oraz do obserwacji, wywiadów pośrednich itp. Także i sam przedmiot badań przedstawia się nieco inaczej; wachlarz zainteresowań jest znacznie szerszy. Badania te dotyczą nie tylko praktyk i postaw religijnych, lecz także stanu i pozycji oraz roli społecznej duchowieństwa; są to wreszcie monografie religijnych grup społecznych (parafii, diecezji, zakonów), jak również religijnych ośrodków kultu (np. miejsc pielgrzymkowych) itp. Zwraca się przy tym większą uwagę na strukturalne różnice religijności. Niektóre badania są jeszcze w toku, tzn. w trakcie analizy i opracowania zgromadzonych materiałów, ale pierwsze ich wyniki uzupełniają nam już pewne luki w obrazie religijności współczesnej Polski. [3]

Brak także w literaturze polskiej jakichś poważniejszych syntez historycznych, które pozwalałyby na zapoznanie się z rozwojem religijności w naszym kraju. Praca K. Górskiego [4] kończy się jak dotąd na wieku XVIII i nie obejmuje, szczególnie nas interesującego, ostatniego półtorawiecza. Należy oczekiwać, że Autor opublikuje drugą część swojego studium, obejmującą ten właśnie bra-

---

[3] Mamy tu na myśli przede wszystkim następujące prace, przygotowane w ośrodku lubelskim: Ks. Dr W. Piwowarskiego na temat stosunku ludności wiejskiej i miejskiej do kapłanów oraz na temat religijności Warmiaków, Ks. J. Majki i Ks. W. Zdaniewicza oraz szeregu współpracowników na temat powołań kapłańskich i zakonnych w Polsce w XX wieku, Ks. S. Lisowskiego na temat stosunku inteligencji do kapłanów oraz na temat działalności charytatywnej w Polsce po II wojnie światowej, Ks. R. Bigdona o życiu religijnym i działalności duszpasterskiej na Śląsku w okresie od połowy XIX wieku do pierwszej wojny światowej, R. Wawry na temat powołań w diecezji krakowskiej oraz jego monografię parafii Żołynia, będącej źródłem bardzo wielu powołań, Ks. H. Kietlińskiego i Ks. F. Welca monografie diecezji tarnowskiej i gnieźnieńskiej, Ks. W. Pyclika i Ks. F. Gawlika badania na temat praktyk religijnych młodzieży szkół średnich, O. Niwarda Karszni o katechizacji w Nowej Hucie, A. Stanowskiego na temat postaw religijnych młodzieży akademickiej, K. Sajdok na temat stosunku studentek do chrześcijańskiego modelu rodziny i szereg innych, na które będziemy się jeszcze powoływali w trakcie niniejszego opracowania.

[4] K. Górski, *Od religijności do mistyki*, Lublin 1962.

kujący okres, co ułatwiłoby zadanie także socjologom religii. Można by wymienić szereg prac szczegółowych, monografii historycznych, w których znajdujemy niektóre wycinki interesującego nas zagadnienia, ale po większej części prace te nie odpowiadają wymogom współczesnej metody naukowej.[5]

Istnieje więc bardzo rozległy wachlarz zagadnień, które czekają jeszcze na opracowanie zarówno ze strony historyka jak socjologa. Dopiero po dokonaniu tej wielkiej pracy można będzie się pokusić o w pełni kompetentną syntezę. Niniejsza próba ma być pierwszym tego rodzaju opracowaniem i ukazaniem kierunków dalszych badań, jak również pewnym ich ułatwieniem dla tych, którzy zaczną stawiać w tych badaniach pierwsze kroki.

2. STAN PRAKTYK RELIGIJN[illegible]

Polska uchodzi za kraj, w którym kościoły [illegible]munię [illegible]ne. Tak jest w rzeczywistości. Spostrzeżenia te znajdują bo[illegible] danym[illegible]ierdzenie w statystyce praktyk religijnych. Przede wsz[illegible]uż taki[illegible]ależy podkreślić wysoki (95%) procent ludzi ochrzczony[illegible]nie w Kościele katolickim w stosunku do ogółu ludności. Nie zdarzają się prawie wypadki, ażeby dzieci rodziców katolickich pozostały nieochrzczone, zwłaszcza jeśli się nie weźmie pod uwagę faktów opóźnienia chrztu. Księgi metrykalne wskazują jednakże na pewne opóźnienie chrztu w porównaniu z sytuacją sprzed 50 laty, kiedy to chrzczono często tego samego dnia, lub nazajutrz po urodzeniu. Należy jednak zwrócić uwagę na to, że dane starych ksiąg metrykalnych mogą nie być ścisłe. Rodzice mogli bowiem podawać nieścisłe daty urodzenia identyfikując je z datami chrztu, ażeby usatysfakcjonować proboszcza, który nalegał na natychmiastowe przynoszenie dzieci do chrztu. Tendencja do opóźnienia chrztu nie jest zresztą i dziś dość wyraźna. Hamuje ją jak się wydaje inny czynnik: wytwarza się mianowicie powoli zwyczaj, że matka opuszczająca izbę porodową lub szpital niesie przy okazji dziecko do chrztu. Względy więc czysto praktyczne działają przeciw opóźnieniu chrztu dziecka, tak jak często te same względy praktyczne je powodowały. Nie łatwo więc budować na tym fakcie wnioski o poziomie religijności, tym bardziej, że rzadko zachodzi obawa o śmierć dziecka bez chrztu.

---

5 Są to najczęściej monografie wybitnych i świątobliwych działaczy religijno-społecznych, monografie zgromadzeń zakonnych lub akcji religijno-społecznych, a wreszcie diecezji i parafii, w których można znaleźć szereg informacji dotyczących życia religijnego ostatnich kilkudziesięciu lat. Nie ma wśród nich prac o takim znaczeniu dla omawianego zagadnienia, ażeby trzeba je było specjalnie na tym miejscu wymieniać.

Praktyką równie niemal powszechną jak chrzest jest pierwsza komunia św. Jest to praktyka trudniejsza, gdyż wymaga uprzedniego, długotrwałego przygotowania dziecka. Nawet w wypadku kiedy rodzice nie mogą, lub nie chcą się tym zająć, znajdzie się zawsze ktoś w rodzinie, lub nawet spośród znajomych, który im w tym dopomaga. Wyrazem tego, że do przygotowania do pierwszej komunii św. przywiązuje się wielką wagę jest fakt znacznie większej frekwencji na katechizacji dzieci klas drugich i trzecich, w których się takie przygotowanie prowadzi. Przykładem są dane z terenu Nowej Huty, gdzie we wszystkich badanych szkołach frekwencja w klasach drugich i trzecich szkoły podstawowej była najlepsza, pomimo, że w innych klasach bywała ona niepełna. [6]

Wyrazem tego, iż przywiązuje się do tej praktyki niemałe znaczenie, jest fakt, że w poszczególnych rodzinach obchodzi się je coraz bardziej uroczyście. Dotyczy to zarówno przygotowania religijnego (bardzo często cała rodzina przystępuje równocześnie do komunii św.) jak i powstawania pewnych towarzyskoobyczajowych form święcenia tej uroczystości (specjalne stroje, przyjęcia dla rodziny i przyjaciół itp.).

Bardziej skomplikowana jest sprawa ślubu kościelnego. Symptomatyka tej praktyki dla ogólnego poziomu religijności jest jednak nieco inna aniżeli dwu poprzednich. Obok braku wiary istnieje szereg przyczyn, dla których ludzie zaniedbują lub opóźniają ślub kościelny. Łączy się z tym problem rozwodów, których liczba przeciętna jest wprawdzie stosunkowo niewielka, ale przodują tu wielkie miasta i ośrodki przemysłowe. [7] Można szacować, że liczba małżeństw bez ślubu kościelnego jest co najmniej 2 razy większa aniżeli liczba rozwodów, a więc wyniesie około 10 na 10.000 mieszkańców. Należy jednak zaznaczyć, że wiele z tych małżeństw tylko przez jakiś czas żyje bez ślubu; w sprzyjających okolicznościach zgłaszają się oni do ślubu kościelnego. Jest to jednak charakterystyczne dla ich stosunku do religii. Jest to stosunkowo nieliczna grupa ludzi, której postawa jest raczej wyjątkowa w porównaniu z postawą całości społeczeństwa w stosunku do religii.

Nie zdarza się też prawie, ażeby umierający lub ich rodziny wyrażali zastrzeżenia co do pogrzebu chrześcijańskiego. Jeżeli

---

6 Por. o. Niward Karsznia, *Religijność dzieci i młodzieży w osiedlu robotniczym*, Lublin 1962 (maszynopis). Patrz niżej nota 23.

7 Liczba rozwodów w Polsce na 10.000 mieszkańców (1960) jest zbliżona do tej, jaką posiadają inne kraje o podobnym charakterze (5,0). Jest rzeczą bardzo charakterystyczną, że w Warszawie liczba ta jest 5 razy większa od przeciętnej dla całego kraju i 10 razy większa niż w województwach rolniczych. Jest ona tu także znacznie większa aniżeli w innych miastach. Por. „Rocznik Statystyczny" 1962, także W. Borkowicz, *Rozwód po polsku* „Polityka" VIII (1964), n. 49 (405).

jest pewna liczba (również stosunkowo niewielka) ludzi, którzy nie korzystają z tej praktyki, to dzieje się to zazwyczaj z dwóch przyczyn: a — Kościół odmawia im pogrzebu chrześcijańskiego z uwagi na wymogi prawa kanonicznego (*peccatores publici*) i dotyczy to najczęściej konkubinariuszów (w świetle prawa kanonicznego) i b — organizacje społeczne urządzają swym wybitniejszym członkom pogrzeb świecki.

Widać z tego, że część trudności z dwoma ostatnimi praktykami to częściowo wynik szczególnego układu stosunków społecznych. Symptomatyczna natomiast jest sprawa rozwodów, gdyż wielu katolików uważa, że Kościół powinien złagodzić swoje wymagania w tym zakresie. Głosy takie słyszy się nawet z ust ludzi skądinąd bardzo wiernych Kościołowi i gotowych podporządkować się każdej jego decyzji także w tym względzie. [8]

Jak z kolei przedstawia się sprawa praktyk obowiązkowych? Mamy tu na myśli niedzielną Mszę św. i Komunię św. wielkanocną. Nie dysponujemy na razie kompletnymi danymi z terenu całej Polski, ale w szeregu diecezji dokonano już takich obliczeń, tak iż można wytworzyć sobie jakiś przynajmniej orientacyjny obraz sytuacji.

Uczestnictwo w niedzielnej Mszy św. jest ocenione przez obserwatorów jako bardzo wysokie. Sama jednak obserwacja nie daje pełnego obrazu sytuacji, gdyż liczba kościołów w Polsce jest ciągle jeszcze nawet w wielu starszych miastach bardzo niewystarczająca. Dotyczy to tym bardziej nowych ośrodków przemysłowych, gdzie nieliczne kościoły są z reguły zatłoczone, co jednak nie oznacza, że wszyscy zamieszkali tu katolicy spełniają rzeczywiście swój obowiązek niedzielny. Znaczne powiększenie liczby Mszy św. oraz Msze wieczorne rozwiązują sprawę tylko częściowo, gdyż dla wiernych nie jest obojętny czas, w którym chcą, względnie mogą przyjść do kościoła.

Jak przedstawia się ta sprawa w cyfrach względnych? Obliczenia frekwencji niedzielnej w kilku diecezjach wiejskich dowiodły, że w różnych parafiach tych diecezji sprawa przedstawia się dość różnie; waha się między 40% a 100%. Przeciętna frekwencja jest stosunkowo wysoka. W przeważającej większości parafii (około 80%) liczba obecnych na Mszy św. wynosiła od 65% do 80% zobowiązanych. Jest niewielka liczba parafii, w których cyfra ta jest mniejsza, ale są także parafie, w których jest ona znacznie wyższa. Zdarzają się nawet wypadki (i to po dokonaniu poprawki, tzn. po odliczeniu przybyłych z obcych parafii), że

8 Por. Ks. J. Majka, *Postawy religijne pracowników nauki*, Lublin 1963 (maszynopis).

w niektórych parafiach liczba ta przekracza 100%. Okazuje się, że wierni przychodzą nie tylko na Mszę św. ranną, lecz po raz drugi na popołudniową, która zastępuje im nieszpory. Także przeciętne diecezjalne dla diecezji wiejskich lub dla wiejskich części diecezji mieszanych są wysokie, bo wynoszą 70% do 75%. [9] Brak dokładnych obliczeń nie pozwala na ustalenie, jak ta sprawa wygląda w miastach. Obliczenia przeprowadzone przed kilku laty w Warszawie dowiodły, że uczęszcza tam na Mszę św. 53% zobowiązanych. [10]

Można wprawdzie wysunąć pewne wątpliwości co do sposobu ustalania liczby zobowiązanych w obliczeniu, przeprowadzonym przez Warszawską Kurię Metropolitalną, ale jego uściślenie tylko nieznacznie zmieniłoby wynik obliczeń. Większe zastrzeżenia budzą natomiast wyniki obliczeń opublikowane w piśmie ateistycznym przez jednego z socjologów, który twierdzi, że w poszczególnych parafiach Warszawy uczęszcza na Mszę św. niedzielną od 9% do 40% zobowiązanych, przy czym przeciętna dla 15 parafii Warszawy wynosiłaby 20,5%. [11]

Bliższe prawdy jest niewątpliwie obliczenie Kurii, gdyż obejmuje ono materiał z całej Warszawy, a niedokładności ustalenia liczby zobowiązanych mogą zmienić wynik zaledwie o kilka procent. E. Ciupak popełnia zasadniczy błąd w zbieraniu materiału. Obserwacjami swymi obejmuje on tylko kościoły parafialne nie uwzględniając innych kościołów i kaplic na terenie parafii. Badanie jego ma ponadto charakter sondażowy; nie uzasadnił jednak, że wybrane 15 kościołów są reprezentacyjne dla całej Warszawy. Ustalenie jakiejkolwiek reprezentacji w tych warunkach jest niesłychanie trudne, a w każdym razie wymagałoby uprzedniej analizy niedzielnego ruchu ludności w całym mieście, co jest na pewno trudniejsze, aniżeli dokonanie obliczeń we wszystkich kościołach i kaplicach miasta. Wydaje się więc, że można przyjąć, iż w Warszawie spełnia swój niedzielny obowiązek religijny 50% zobowiązanych do tego katolików.

Liczba *dominicantes* jest więc w Polsce rzeczywiście wysoka, a w porównaniu z niektórymi krajami Europy środkowej nawet bardzo wysoka. [12]

---

9 Dane dotyczące diecezji: tarnowskiej (obliczeń dokonał Ks. H. Kietliński), sandomierskiej (Ks. L. Wojciechowski), gnieźnieńskiej (Ks. F. Welc), warszawskiej zamiejskiej (Ks. F. Olszewski) oraz szeregu parafii w innych diecezjach.

10 Dane Warszawskiej Kurii Metropolitalnej z r. 1960.

11 E. Ciupak, *Religijność warszawiaków*, „Argumenty" VIII (1964), n. 37 (325).

12 Dla katolickiej Austrii wynosi ona np. 34,5%, przy czym Wiedeń legitymuje się niespełna 20% uczęszczających na niedzielną Mszę św. (por. E. Bodzenta, dz. cyt. s. 74 n). W Niemczech Zachodnich (1952) uczęszcza regularnie na Mszę

Nie mniej skąpe dane posiadamy odnośnie drugiej obowiązkowej praktyki tzn. obowiązku Komunii św. wielkanocnej. Dysponują wprawdzie nimi poszczególne Kurie diecezjalne, ale nie zostały one jeszcze dostatecznie opracowane. Z posiadanych danych wynika, że cyfry dotyczące tej praktyki są także i w Polsce nieco wyższe aniżeli liczby *dominicantes*. Szacunek jest więc stosunkowo łatwy.

Z uwagi na to, że liczba *dominicantes* dotyczy faktycznie obecnych na Mszy św. w przeciętną niedzielę, należy przyjąć, że liczba praktykujących regularnie i nieregularnie jest nieco większa niż liczba faktycznie obecnych. Istnieją natomiast podstawy, ażeby uznać iż liczba *paschantes* jest co najmniej równa liczbie praktykujących regularnie i nieregularnie, gdyż uczęszczający nieregularnie na Mszę św. poczuwają się jeszcze do obowiązku Komunii św. wielkanocnej. Nie należy przy tym zapominać, że w Polsce spowiedzi wielkanocne i adwentowe mają swoją tradycję, a ponadto w ogromnej większości parafii urządza się rekolekcje wielkopostne lub co najmniej wielkopostne przygotowanie do spowiedzi, do której przystępują także ci, którzy tylko rzadko uczęszczają na Mszę św. niedzielną. Można więc przyjąć, że ogólna liczba *paschantes* sięga 85% zobowiązanych, przy czym w niektórych okolicach jest ona znacznie wyższa, w miastach natomiast proporcjonalnie niższa. [13]

Pomimo tak wielkiej liczby *paschantes* liczba Komunii św. na jednego katolika jest stosunkowo niska, w poszczególnych parafiach nie przekracza ona 10 a tylko wyjątkowo dochodzi do 15. Bywają przy tym parafie wiejskie, w których cyfra ta bywa nawet o połowę mniejsza od przeciętnej. Jeżeli zwłaszcza dodamy, że do podwyższenia tej liczby przyczyniają się w dużym stopniu dzieci [14], oraz młodzież szkół średnich [15], którą katecheci zachęcają do comiesięcznej spowiedzi i o niej raz po raz przypominają, to dojdziemy do wniosku, że życie eucharystyczne jest u ogółu katolików dorosłych stosunkowo słabe. [16]

św. 27% katolików, nieregularnie 24% (por. B. Häring, *Macht und Ohnmacht der Religion*, Salzburg 1956, s. 388). Wielkie miasta Europy zachodniej posiadają 10% do 25% praktykujących katolików.

13 Uwzględnia się przy tym, że ogólna liczba zobowiązanych do Komunii św. wielkanocnej jest przybliżona do liczby zobowiązanych do uczestniczenia we Mszy św. niedzielnej. Wprawdzie wiek przystępujących do Komunii św. jest niekiedy wyższy niż 7 lat, ale istnieją dodatkowe przyczyny zwalniające ze Mszy św. niedzielnej, np. choroba, nadmierna odległość itp.

14 W Nowej Hucie 41,5% dzieci uczęszczających na naukę religii przystępowało co miesiąc do Komunii św., por. o. N. Karsznia dz. cyt. s. 68.

15 W Lublinie 13% badanej młodzieży szkół średnich przystępuje co miesiąc do Komunii św. W innych miastach odsetek ten jest wyższy. Por. Ks. W. Pyclik, *Religijność miejskiej młodzieży licealnej*, Lublin 1960, s. 5.

16 Dla porównania przypomnijmy, że odnośne cyfry dla katolików holenderskich wynoszą od 30 do 69. (por. B. Häring, dz. cyt., s. 387).

Do jego podtrzymywania i stopniowego rozwoju przyczynia się niewątpliwie praktyka Komunii św. pierwszopiątkowej, na którą kładzie się duży nacisk w działalności duszpasterskiej. Tylko nieliczna grupa katolików ma natomiast zwyczaj przystępowania do Komunii św. codziennie, lub też w każdą niedzielę, tzn. ilekroć są na Mszy św. Praktyka ta przyjmuje się powoli wśród inteligencji. Nie ma zresztą dość wyraźnej duszpasterskiej tendencji do jej upowszechnienia. Sytuacja ta wyjaśnia nam oczywiście i limituje liczbę Komunii św. rocznie na jednego katolika.

Nie oznacza to jednak, że kult eucharystyczny jest słaby lub zaniedbany. Przybiera on jednak nieco inne formy, tzn. raczej formy adoracji niż komunii. Wyrazem tego są nie tylko stosunkowo częste, zwłaszcza po miastach nawiedzania kościołów (młodzież idąca do szkoły, robotnicy spieszący do pracy, gospodynie domowe przy okazji zakupów), lecz także nabożeństwa paraliturgiczne (majowe, czerwcowe, październikowe, błogosławieństwa wieczorne, soboty Królowej Polski), które pomimo swego często maryjnego wydźwięku treściowego są zazwyczaj połączone z wystawieniem Najświętszego Sakramentu, lub co najmniej z benedykcją. Bez uwzględnienia tego związku kultu maryjnego z eucharystycznym religijność Polska byłaby niezrozumiała. Nie należy sądzić, że nabożeństwa paraliturgiczne, zwłaszcza te najliczniej uczęszczane, mają zawsze tradycyjny charakter. Są wśród nich takie, które są aktualnie wprowadzane i rozpowszechniane i cieszą się bardzo dużą frekwencją. Jako przykład można wymienić tzw. Nieustającą nowennę (związaną z kultem obrazu M. B. Nieustającej Pomocy), lansowaną przez Ojców Redemptorystów, zwłaszcza przy okazji prowadzonych przez nich rekolekcji i misji ludowych.

Praktyka, którą upowszechnia się i staje się w przekonaniu ogółu prawie bezwzględnie obowiązkowa, są rekolekcje wielkopostne. Przez tę praktykę przechodzi (przynajmniej częściowo) większa liczba wiernych, aniżeli przez Mszę św. niedzielną. W wielu parafiach urządza się także rekolekcje adwentowe.

Obok praktyk paraliturgicznych inicjowanych i organizowanych przez duchowieństwo, należy wymienić szereg praktyk tradycyjnych urządzanych z inicjatywy samych wiernych, choć nie bez udziału duchowieństwa. Idzie tu o pozakościelne nabożeństwa majowe, polegające na śpiewaniu pieśni przy kapliczkach przydrożnych, różnego rodzaju zwyczajowe i wotywne nabożeństwa ludowe a zwłaszcza pielgrzymki. Ruch pielgrzymkowy w Polsce ma charakter głównie, choć nie wyłącznie, maryjny. Skupia się on nie tylko w Częstochowie lecz także w innych sanktuariach o charakterze regionalnym, albo nawet lokalnym, przy czym

niektóre pielgrzymki wotywne kierują się do kościołów, które skądinąd nie mają charakteru sanktuarium. Częstochowa skupia w dni odpustów ponad 100.000 pielgrzymów a przy wyjątkowych okazjach liczba ta się zwielokrotnia i dochodzi do pół miliona. Ruch pielgrzymkowy jest tak powszechny, że w niektórych diecezjach nie ma prawie parafii, z której by w ciągu każdego roku nie wyruszała jakaś pielgrzymka. [17]

Na osobne omówienie zasługuje zagadnienie powołań kapłańskich i zakonnych w Polsce. Liczba kapłanów diecezjalnych w Polsce jest stosunkowo niewielka i niewystarczająca (w 1960 r. było ich ogółem 12.795 pracujących aktualnie w duszpasterstwie). Sytuację pogarsza jeszcze nierównomierne rozmieszczenie duszpasterzy. Podczas gdy w diecezji tarnowskiej wypadało w 1960 r. na jednego duszpasterza 1.318 wiernych, to dla diecezji łódzkiej liczba ta wynosiła 3.511. Tylko w pięciu diecezjach liczba ta była mniejsza niż dwa tysiące, podczas gdy w trzech była ona większa od 3000. [18]

Ogólna liczba członków zakonów męskich w Polsce przekroczyła w roku 1961 osiem tysięcy (8103) z czego ponad połowę stanowią kapłani zakonni (4097). Widać z tego, że liczba kapłanów zakonnych w porównaniu z diecezjalnymi jest stosunkowo mała, ale wzrasta ona w ostatnich latach a nawet dziesiątkach lat szybciej niż liczba kapłanów diecezjalnych.

Badania nad rozwojem powołań kapłańskich i zakonnych w Polsce nie są wprawdzie jeszcze zakończone [19], ale pierwsze ich wyniki wskazują, że na przestrzeni XX wieku można tu mówić o ogólnym trendzie wzrastającym, zwłaszcza jeśli pominąć załamania przypadające na lata dwóch wojen światowych. Znaczny wzrost powołań zarówno kapłańskich jak i zakonnych notuje się zwłaszcza po ostatniej wojnie, ale tylko do roku 1956. Potem zaznacza się pewien spadek. Nie można jeszcze ustalić, czy spadek ten oznacza chwilowe załamanie, czy też jest początkiem dłuż-

---

17 Obrazuje to np. mapa pielgrzymek diecezji tarnowskiej opracowana przez o. W. Witkowskiego CSSR. Ogólnopolski zasięg pielgrzymek, jakie przybywają do Częstochowy w ciągu odpustowego tygodnia, który rozpoczyna się 15 sierpnia, ilustruje kolejowa mapa pielgrzymek do Częstochowy, opracowana przez p. Terelizę Braun na zlecenie PAN. O specyficznym charakterze ludowym pielgrzymek wotywnych na Warmii, zwanych „łosierami" pisze Ks. W. Piwowarski w artykule pt. *Typologia religijna katolików południowej Warmii*, który ukazał się w pierwszym numerze „Studiów Warmińskich".

18 Rozmieszczenie kapłanów w poszczególnych diecezjach ilustruje mapa opracowana przez Ks. T. Makowskiego. Warto dodać, że stosunek ten był jeszcze gorszy w pierwszych latach po wojnie, gdyż 1/4 wszystkich kapłanów polskich zginęła z rąk Gestapo lub w obozach koncentracyjnych.

19 Badania takie prowadzą Ks. J. Majka oraz Ks. W. Zdaniewicz przy pomocy szeregu współpracowników.

szego procesu [20]. Zmiana jest jednak zbyt gwałtowna, ażeby ją można było tłumaczyć przemianami w samych postawach religijnych. Istnieje natomiast szereg przyczyn społecznych pozwalających na jej przynajmniej częściowe wyjaśnienia. Obok pewnego wzrostu religijności, zaznaczającego się zazwyczaj wśród niektórych grup ludności w okresach powojennych, oraz faktu kumulowania się powołań na skutek opóźniania się ich realizacji w warunkach wojennych, ważną przyczyną wzrostu powołań było udostępnienie młodzieży wiejskiej średniego wykształcenia ogólnego.

Ogólna liczba zakonów i zgromadzeń męskich działających na terenie Polski wynosi 41 a ich dyspersja jest stosunkowo duża, bo posiadają one łącznie nieco ponad 500 placówek, przy czym liczba placówek po wojnie znacznie wzrosła, gdyż wiele zakonów objęło opiekę duszpasterską w parafiach. Wzrost więc liczby placówek nie musi koniecznie świadczyć o rozwoju danego zgromadzenia.

Znaczna jest też dyspersja zakonów żeńskich, których działa w Polsce ogółem około 100. Skupiają one 29.512 zakonnic w tym 27.394 profesek, które są rozmieszczone w 2.528 domach zakonnych. Są to w znakomitej większości zakony czynne, gdyż spośród 100 zakonów tylko 13 są to zakony klauzurowe, gromadzące 1299 zakonnic (profesek). Liczba powołań zakonnych żeńskich wzrosła znacznie w okresie międzywojennym i nadal powoli do r. 1955 wzrasta. Jest rzeczą charakterystyczną, że wzrost ten nie podlega takim wahaniom w okresach wojen jak liczba powołań męskich.

Cechą charakterystyczną praktyk religijnych Polaków jest ich ścisły związek z Kościołem oraz stosunkowa łatwość poddawania się jego kontroli. Nawet praktyki bardzo zwyczajowe i o wybitnie ludowo-tradycyjnym charakterze nie dokonują się bez zgody duszpasterzy i ich udziału. Nawet wtedy, kiedy inicjatywa praktyk wychodzi od wiernych, jest ona podejmowana w porozumieniu z duszpasterzem, a w każdym razie ze świadomością jego pozytywnego do niej stosunku. Ten wpływ i kontrola Kościoła nad praktykami jest wynikiem stałej i zorganizowanej opieki duszpasterskiej. Jest to również charakterystyczne dla katechetycznej formacji duchowej katolików polskich. Wyrazem tego wpływu Kościoła na praktyki jest również fakt, że wielkie „akcje" duszpasterskie, podejmowane przez Kościół spotykają się z żywym oddźwiękiem ze strony wiernych, którzy niejako stają na każde

[20] Wskazuje na to zarówno praca Ks. W. Zdaniewicza pt. *Zagadnienie kryzysu powołań kleryckich w zakonach męskich w Polsce*, „Homo Dei" XXIX (1960) s. 525—534, jak i opracowanie Ks. R. Wawry pt. *Powołania kapłańskie a środowisko społeczne*, Lublin 1961 (maszynopis).

zawołanie. Wyrazem tego jest niezwykłe powodzenie takich akcji jak stanowe pielgrzymki do sanktuariów, zwłaszcza na Jasną Górę, akcja duchowej współpracy z Soborem, akcje duszpasterskie w ramach „Wielkiej Nowenny", a zwłaszcza tzw. peregrynacja obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. Należy tu też wspomnieć o masowym udziale wiernych z rozległych terenów (np. z całej diecezji) w uroczystościach koronacji obrazów Matki Bożej.

Czuwanie Kościoła nad praktykami religijnymi wiernych wyraża się dalej nie tylko w daleko posuniętym wyeliminowaniu drastycznych zabobonów przy zachowaniu zaaprobowanych i pochwalanych przez Kościół zwyczajów religijnych, lecz także w fakcie, że wierni w Polsce w zasadzie nie przejawiają tendencji do poszukiwania cudowności, ani nawet nie oczekują cudów. Tak żywy w Polsce ruch pielgrzymkowy nie znajduje bynajmniej bodźca w oczekiwaniu cudów, lecz jest poszukiwaniem przeżyć religijnych, a nawet „stawianiem się" przed Bogiem lub Jego Matką w duchu pokuty i oddania, albo wreszcie w celu przedłożenia swej prośby lub wykonania *votum*. Wyrazem tego jest także gotowość poddania się decyzjom Kościoła oraz przewaga pokutnych intencji i postaw, o czym świadczy tłumny udział pielgrzymów w Sanktuariach Maryjnych w nabożeństwach Drogi Krzyżowej.

Niepokojące zainteresowanie kilkoma wypadkami rzekomych „objawień", jakie miały miejsce po wojnie natychmiast wygasło, skoro tylko odnośny biskup zabrał głos w tej sprawie i już to bezpośrednio już to przez kompetentnych duszpasterzy orzekł, że nie udziela swej aprobaty przejawianym w związku z tym formom pobożności. Zdarzają się natomiast, choć nieliczne, wypadki odstępstw całych grup wiernych zbuntowanych przeciw biskupowi.

3. SPOŁECZNA STRUKTURA RELIGIJNOŚCI POLSKIEJ

Badania nad strukturalnymi różnicami religijności w Polsce są zaledwie rozpoczęte, niemniej jednak dotychczasowe ich wyniki pozwalają na naszkicowanie tych różnic.

Tradycyjny podział na religijność wiejską i miejską jest tu nie całkiem adekwatny a różnice, jakie się w tym względzie kilkadziesiąt lat temu zarysowały, zacierają się coraz bardziej. Nie widzi się przede wszystkim zasadniczych różnic w praktykach religijnych między miastem a wsią. Dotyczy to zarówno ilości jak jakości praktyk. Pod względem ilości wyróżniają się tu jedynie trzy środowiska przemysłowe (Warszawa, Łódź i Zagłębie), w których, ze względu na specyficzne warunki kształtowania się

religijności, wskaźnik praktyk jest znacznie niższy. Zbliżają się do nich pod tym względem niektóre nowe ośrodki przemysłowe. W innych polskich środowiskach robotniczych, zwłaszcza na Śląsku, wytworzył się bowiem typ tradycyjnej religijności, przystosowanej do nowych miejsko-przemysłowych warunków pracy i życia [21]. Nowa, powojenna fala urbanizacji nie pociąga wprawdzie przynajmniej na razie za sobą masowych odstępstw [22], ale należy stwierdzić, że oblicze religijne nowych ośrodków robotniczych jest jeszcze ciągle w stadium krystalizacji.

Z drugiej strony dokonuje się „otwarcie wsi", ożywienie jej kontaktów z miastem, jej uprzemysłowienie (chłopi-robotnicy), udostępnienie środków masowej komunikacji, co przyczyniło się do zmiany profilu religijności wiejskiej, tak iż jej charakterystyki podane przez S. Czarnowskiego [23] i przez W. I. Thomasa oraz F. Znanieckiego [24] nie odpowiadają już rzeczywistości.

Pierwszą hipotezę, dotyczącą tego procesu przemian religijności wiejskiej, stawia ks. W. Piwowarski, stwierdzając, że ludność wsi można by z religijnego punktu widzenia podzielić na następujące grupy:

a — grupa ludzi (najliczniejsza jeszcze) o religijności tradycyjno-ludowej, odpowiadającej dawnym jej charakterystykom.

b — grupa wiernych o religijności częściowo pogłębionej Obejmuje ona ludzi w latach od 25 do 39 oraz osoby starsze powyżej lat 60.

c — ludzie o religijności częściowo zobojętniałej przeważnie w latach 40 do 59.

d — nieliczna grupa całkowicie obojętna religijnie, traktująca praktyki jako czystą formalność.

Badania ks. Piwowarskiego nie obejmowały dzieci i młodzieży w wieku szkolnym. Najliczniejsze są pierwsze dwie grupy (razem 70%), trzecia obejmuje 20% parafian, a czwarta 10%. Teren badań nie był wprawdzie typowy, bo dotyczył Ziem Odzyskanych (olsztyńskie) o ludności przeważnie napływowej, a zatem spo-

---

21 Proces kształtowania się tej tradycji religijnej ośrodków robotniczych Śląska przedstawia Ks. R. Bigdon w pracy pt. *Wpływ uprzemysłowienia na kształtowanie się życia religijnego*, Lublin 1964 (maszynopis) na przykładzie procesu industrializacji Bytomia w latach 1875—1914.

22 Wskazuje na to pierwsze rozeznanie przeprowadzone na terenie Nowej Huty przez o. Niwarda Karsznię.

23 S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, *Dzieła*, Warszawa 1956, t. I, s. 88—107.

24 W. I. Thomas and F. Znaniecki, *Polish Peassant in Europe and America*, New York 1958, t. I, s. 235 nn.

łecznie i religijnie mniej zintegrowanej. [25] Pozwala to jednak na szukanie pewnych analogii. Można by nawet bronić tezy, że taka właśnie populacja stanowi pewnego rodzaju eksperymentalną próbkę, „pobraną" niejako z różnych stron kraju.

Nie można też w Polsce mówić o dechrystianizacji przedmieść. Badania prowadzone na jednym z najbardziej zaniedbanych pod względem religijnym i moralnym przedmieść Krakowa wskazują na żywy udział wiernych w powstawaniu i kształtowaniu się parafii na tym terenie. [26]

Szczegółowa odpowiedź na pytanie, jak religijne są poszczególne grupy wieku, wymagałaby dokładniejszych badań. Posiadane informacje pozwalają jednak na odtworzenie pewnego obrazu całości.

Upowszechnienie obowiązku szkolnego nie tylko prawne ale i faktyczne przyczyniło się, pomimo usunięcia religii ze szkół, do rozszerzenia wpływu Kościoła na dzieci. Ułatwiło to bowiem pełniejsze objęcie ich katechizacją najpierw w szkole, a po usunięciu jej ze szkoły — w kaplicach katechetycznych. Pomimo początkowych trudności organizacyjnych frekwencja dzieci i młodzieży na katechizacji jest dobra. Pominąwszy szczególnie trudne warunki katechizacji w wielkich miastach oraz w wielkich nowych osiedlach robotniczych [27] prawie wszystkie dzieci i bardzo wysoki procent młodzieży szkół średnich został objęty katechizacją [28]. Gorzej przedstawia się sytuacja w niektórych wielkich miastach, gdzie katechizacją objęto mniej niż 50% młodzieży szkół średnich.

W odpowiedniej proporcji frekwencja dzieci na Mszę św. niedzielną oraz do miesięcznej Komunii św., do której zachęcają katecheci, jest stosunkowo dobra. [29]

Praktyki religijne młodzieży szkół średnich różnią się tylko nieznacznie od praktyk dzieci i można zaryzykować twierdzenie, że na przestrzeni ostatnich kilku dziesiątków lat uległy one pew-

---

25 Ks. W. Piwowarski, *Kapłan w oczach parafian wiejskich*, Lublin 1962 (maszynopis).

26 Ks. Szczepan Lis, *Formowanie się parafii podmiejskiej i jej przemiany*, Lublin 1963 (maszynopis).

27 Patrz o. N. Karsznia, *Środowisko społeczne a religijność dzieci*, Lublin 1965, (maszynopis), aneks.

28 Dla przykładu przytoczymy dane z diecezji wiejskiej o dobrej organizacji katechizowania (tarnowskiej): dzieci szkół podstawowych zapisały się na katechezy w 98%, natomiast młodzież szkół średnich w około 94%, przy czym gorzej się przedstawia frekwencja młodzieży szkół zawodowych (86%) aniżeli ogólnokształcących (dane Kurii Biskupiej, opracowane przez ks. P. Bednarczyka).

29 W Nowej Hucie, gdzie ze zrozumiałych względów (nowe osiedle robotnicze) sprawa ta nie przedstawia się najlepiej, 82,5% dzieci uczęszcza na Mszę św. w każdą niedzielę a dalszych 12,6% trzy razy w miesiącu. O. N. Karsznia, dz. cyt., s. 67 n.

nej poprawie, pomimo że w przeszłości były one poddane kontroli katechetów i szkół. Wpływ jednak środowiska na religijność młodzieży jest znacznie większy i młodzież wielkich miast praktykuje znacznie gorzej, aniżeli miast średnich i małych. Także chłopcy łatwiej zaniedbują się w praktykach aniżeli dziewczęta. Badania prowadzone na terenie dwóch średnich miast wykazują, że zasadnicze obowiązki religijne spełniało 3/4 uczniów i prawie wszystkie uczennice szkół średnich. [30] Comiesięczna spowiedź jest tu już rzadsza niż wśród dzieci (chłopcy 4%, dziewczęta 17%, ale i niechodzących do spowiedzi jest również bardzo mało (3%). [31]

Znacznie trudniej powiedzieć coś konkretnego o religijności młodzieży pozaszkolnej. Pewne informacje dają nam badania przeprowadzone przez Ośrodek Badania Opinii Publicznej przy Polskim Radiu. Sondaż ten dotyczył podstaw religijnych młodzieży, ale pod kątem widzenia korelacji z przynależnością do organizacji politycznych, stąd dobrana próbka może nie być reprezentatywna dla całości młodzieży, gdyż z samych badań wynika, że młodzież należąca do organizacji politycznych jest mniej religijna. Wynik ankiety wskazał, że 78,2% badanych uważa się za katolików (niezorganizowanych 80,0%) a 4,3% za ateistów (niezorganizowanych 3,5%). [32]

Z badań tych wynika dalej, że 70% badanej zbiorowości nie dopuszcza wątpliwości co do podstawowych prawd wiary i czuje się zobowiązana do wypełniania podstawowych praktyk religijnych, 74,5% uważa za swój obowiązek religijne wychowanie dzieci, 76,4% uważa, że nie należy nawet dla kochanej osoby poświęcić swych przekonań religijnych, ale 26,7% nie potępia przerywania ciąży, a 41,8% potępia je w pewnych wypadkach. [33]

Nieco inaczej przedstawia się sprawa religijności młodzieży studenckiej. Badania, prowadzone na przestrzeni trzech lat wśród warszawskich studentów, wskazywałyby, że około 70% tej młodzieży utrzymuje związki z Kościołem przez wiarę i praktyki, ale praktyki prawie połowy spośród nich są nieregularne. [34]

Znacznie gorzej wyglądają moralne konsekwencje przyjmowanych przekonań religijnych. Badania prowadzone wśród studentek lubelskich (za wyjątkiem KUL) wskazują, że około 3/4

---

30 Badania były prowadzone przed kilku laty przez Ks. W. Pyclika (dz. cyt.) oraz Ks. F. Gawlika.

31 Ibid.

32 Światopogląd młodzieży a przynależność do organizacji młodzieżowych, na podstawie materiałów Zofii Skórzyńskiej opracowała Maria Szaniawska, OBOP przy „Polskim Radio".

33 Ibid.

34 Por. A. Pawelczyńska, *Les attitudes des étudiants varsoviens envers la religion*, „Archives de sociologie des religions" 12/1961, ss. 107 nn.

spośród nich odrzuca przynajmniej teoretycznie chrześcijański model rodziny. [35]

Ogólne rozeznanie, dokonane przy różnych okazjach, wskazuje dość jednolicie na większy udział kobiet w praktykach religijnych, aniżeli mężczyzn. Należy to tłumaczyć nie tylko racjami psychologicznymi, lecz także budżetem czasu jednych i drugich. Istnieje dość duża grupa kobiet nie pracujących poza domem, co umożliwia im swobodniejsze dysponowanie swoim czasem i w konsekwencji częstszy udział w praktykach religijnych.

Dotychczasowe badania nie pozwalają na dokładniejsze rozeznanie dotyczące związku między religijnością a strukturą zawodową społeczeństwa. W szczególności nie wiele można powiedzieć na temat religijności inteligencji, zwłaszcza rosnącej stale w liczbę inteligencji technicznej. Dysponujemy jedynie wstępnymi i nie całkowicie reprezentatywnymi informacjami, dotyczącymi postaw religijnych nauczycieli oraz profesorów wyższych uczelni.

Badania prowadzone na terenie Łodzi, a więc środowiska tradycyjnie robotniczego i socjalistycznego, wskazują, że 60,3% nauczycieli tego miasta bierze udział w praktykach religijnych, przy czym kobiety pod tym względem są bardziej pilne (63,2%) niż mężczyźni, nauczyciele z wykształceniem średnim są bardziej religijni (62,0%) od tych, którzy mają pełne lub niepełne wykształcenie wyższe (58,1%). Jest rzeczą charakterystyczną, że największą gorliwość w spełnianiu praktyk wykazują nauczyciele młodzi (18—24 lat), wśród których praktykuje 75,2%, najmniejszą natomiast najstarsi (powyżej 50 lat), spośród których tylko 49,6% przyznaje się do wypełniania praktyk religijnych. [36]

Pewną orientację co do postawy religijnej pracowników nauki daje ankieta, przeprowadzona wśród samodzielnych pracowników nauki, na którą odpowiedziała 1/3 ich ogólnej liczby (1366 odpowiedzi na około 5000 osób). Nie mamy możliwości sprawdzenia, w jakim stopniu reprezentatywne są jej wyniki, które zostały ogłoszone tylko fragmentarycznie. Z tego, co ogłoszono, wynika, że 54% respondentów przyznaje się do pewnej łączności z Kościołem, zaś 55% zachowuje jakieś więzy z religią. Ponad 33% reprezentuje postawę indyferentną w stosunku do religii, natomiast 7,7% ją zwalcza. [37]

---

[35] Jako elementy chrześcijańskiego modelu rodziny przyjęto: nierozerwalność małżeńską, czystość narzeczeńską, wierność małżeńską, oraz odrzucanie praktyk neomaltuzjańskich i przerywania ciąży. Sondaż na ten temat przeprowadzała K. Sajdok.

[36] Por. A. Wędrychowicz, *Przyczynek do badań nad udziałem nauczycieli łódzkich w praktykach religijnych*, „Euhemer" 5 (1961) n. 6 s. 49 nn.

[37] Por. I. Nowakowska, *Światopogląd pracowników nauki*, „Argumenty" 5 (1961), n. 32.

Do tej pory zwracaliśmy uwagę jedynie na ilościowe różnice w praktykach poszczególnych grup ludności. Wchodzą tu oczywiście w grę także zróżnicowania jakościowe. Ich określenie i wyprecyzowanie jest jednak bardzo trudne ze względu na różnorodność kryteriów, które należałoby tu brać pod uwagę, jak również na brak pełniejszych badań, prowadzonych pod tym właśnie kątem widzenia. Badania takie są trudne i wymagają obszernego materiału porównawczego. Ograniczymy się więc tylko do podania pewnych twierdzeń ogólnych, które nasuwają się na podstawie zgromadzonych dotąd materiałów i obserwacji i na ogół nie są podawane w wątpliwość. Nie można ich jednak jeszcze formułować jako precyzyjnych tez. Przede wszystkim istnieje niewątpliwie geograficzne zróżnicowanie religijności. Mówi się mianowicie o odrębnych typach religijności w poszczególnych dzielnicach (zwłaszcza dawnych zaborów), co miałoby swoje źródło nie tyle w różnicach psychologicznych, ile w przeszłości historycznej, w politycznym podziale terytorium dzisiejszego państwa polskiego i różnych formach oraz nasileniu nacisku antyreligijnego ze strony byłych zaborców. Działało to nie tyle bezpośrednio, ile pośrednio poprzez wpływ na wychowanie i kształcenie duchowieństwa oraz styl jego życia i pracy.

Największe trudności przeżywał były zabór rosyjski, gdzie nacisk na Kościół trwał bez przerwy przez cały wiek XIX. Zaborca czuwał nad tym, ażeby podporządkować sobie duchowieństwo, starał się o obniżenie jego poziomu intelektualnego, a to z kolei znalazło odbicie w religijności wiernych. Wyjątek stanowią te grupy ludności, które były bezpośrednio prześladowane za swą wiarę (unici). Tam religijność jest wyraźnie wyższa. Austriacki józefinizm doprowadził do zurzędniczenia duchownych i tu religijność zachowała najbardziej instytucjonalny charakter. Najbardziej chyba świadoma i dojrzała była religijność na Śląsku i w Poznańskiem, gdzie autorytet kapłana był bardzo wysoki. Podstawy tego autorytetu nie są zresztą wyłącznie religijne, lecz także społeczne. Różnice te stopniowo się zacierają.

Wspominaliśmy już o braku zasadniczej różnicy między typem religijności chłopskiej i robotniczej. Na to, że klasa robotnicza w Polsce w swej masie nie jest antyreligijna, a nawet że jest żywo praktykująca, złożyło się szereg przyczyn. Obok przyczyn ogólnych, które wywierały wpływ na kształtowanie się religijności całego społeczeństwa zadziałały tu ponadto dwie przyczyny szczegółowe:

a — w starych środowiskach robotniczych (głównie na Śląsku) wytworzyły się nowe tradycje religijne w okresie pierwszej industrializacji i urbanizacji. Tradycje wiązały przybywającą ze wsi

ludność z nowym środowiskiem. Przyczyniła się do tego w dużym stopniu praca duszpasterska duchowieństwa oraz specyficzne warunki nacisku narodowościowego, który uderzał także w religię i wywołał reakcję samoobronną.[38]

b — nowe środowiska robotnicze zostały zmajoryzowane przez ludność wiejską, która przyszła tu ze swoimi tradycjami religijnymi, a dzięki powolnemu zacieraniu się różnic między miastem a wsią, dzięki zachowaniu stałego kontaktu z rodzinną parafią oraz wystarczającemu uświadomieniu religijnemu, tradycji tych się nie wyrzekła. Dotyczy to przynajmniej pierwszego okresu jej pobytu w nowym środowisku, a nawet da się na pewno rozciągnąć i na pierwsze pokolenie.

Brak większych różnic między religijnością wiejską a robotniczą nie oznacza, że nie dokonuje się tu żadna zmiana. Jedna i druga ulega przekształceniu w kierunku wzajemnego upodobniania. Doprowadzi to do powstania nowej formy religijności środowisk zindustrializowanych.

Bardziej skomplikowany obraz przedstawia religijność inteligencji. Wydaje się, że da się tu wyróżnić szereg grup:

a — Istnieje jeszcze, jako swojego rodzaju pozostałość, grupa starszej inteligencji, wychowanej na tradycjach religijnopatriotycznych, lojalna wobec Kościoła i starająca się o ortodoksję doktrynalną, ale nie za bardzo z Kościołem związana i nie rozumiejąca jego nauki, zwłaszcza teologicznej, a nie znająca jego nauki społecznej. Nie opiera też ona swej wiary na podstawach filozofii chrześcijańskiej, ale ma wiele zrozumienia dla chrześcijańskiej tradycji kulturowej i dyscypliny moralnowychowawczej. Są to na ogół ludzie starsi, nawiązujący (nie osobiście, lecz jako zjawisko społeczne) do znanego ruchu „Eleusis", którego członkowie mogli nawet wywrzeć pewien bezpośredni lub pośredni wpływ na ich formację intelektualną i duchową.[39] Ten typ religijności należy odróżnić od politycznego katolicyzmu ludzi związanych ideologicznie z dawną narodową demokracją.

b — Wzrasta w liczbę grupa świadomych katolików, nie ograniczających swych związków z Kościołem do praktyk, lecz starających się rozumieć w całej pełni naukę ewangeliczną i żyć pełnią kultury chrześcijańskiej. Są to ludzie zatroskani o losy Kościoła równie a może nawet bardziej gorliwie aniżeli sami kapłani (co staje się jednym ze źródeł ich swoistego antyklerykalizmu). Źródłem tego ruchu były międzywojenne organizacje katolickie

---

[38] Por. R. Bigdon, dz. cyt. 7.

[39] Por. o. T. Pawłowski, *Założenia programowe i działalność społeczna Związku Filaretów „Eleusis"*, Lublin 1962 (maszynopis).

zwłaszcza młodzieżowe[40]; dziś poszerza się świadome wychowanie katechetyczne, działalność duszpasterska oraz wpływy środowiskowe.

c — Nie da się zakreślić wyraźniej granicy między tą grupą a wielką liczbą inteligentów o religijności tradycyjnej, ale dochodzącej do coraz większej świadomości na tle coraz to lepszego zrozumienia spraw Kościoła, choć nie zawsze jego nauki. Są oni bardziej związani z Kościołem jako instytucją, aniżeli z chrześcijaństwem jako zespołem treści oraz nakazów moralnych, które niekiedy kwestionują.

d — Wielką niewiadomą stanowi narastająca w liczbę grupa młodej inteligencji technicznej. Ludzie ci spełniają podstawowe praktyki religijne i reprezentują, jak się wydaje, pewien typ religijny o cechach tradycyjnych. Nie można jednek w tej chwili powiedzieć, jak będzie się przedstawiał jej przyszły rozwój. Zależy to w dużej mierze od charakteru środowiska, jakie stworzy ta nowa grupa społeczna.

e — Istnieje stosunkowo nieliczna, choć reprezentująca już pewien odsetek (10—20%) grupa, „katolików z metryki", skłóconych z Kościołem, a w każdym razie nie żyjących jego życiem z przyczyn społecznych, lub z osobistych racji moralnych. Nie są oni wrogo nastawieni do Kościoła jako takiego, ale z uwagi na swoją sytuację społeczną lub też z uwagi na to, że nie mogą się zmieścić ze swoim życiem moralnym w granicach prawa kościelnego, pozostają z dala od niego. W pewnej ilości wypadków odgrywa tu rolę także to, co w teologii moralnej nosi miano lenistwa duchowego (*acedia*), przy całkowitym zagłębieniu się w sprawy i troski doczesne.

f — Na uwagę zasługuje nieliczna, reprezentowana zwłaszcza przez starsze pokolenie, grupa humanistów-pozytywistów, którzy uważają problemy religijne za pseudo-problemy i są skłonni traktować religię jako zjawisko społeczne. Nie są do niej w zasadzie nastawieni wrogo, ale osobiście sprawy religii są im obojętne.

g — Ostatnia wreszcie grupa to zdeklarowani ateiści, często bardzo zainteresowani sprawami religii i Kościoła. Można by ich zapewne podzielić na dwie grupy: ateistów filozoficznych, nie mogących uzgodnić swego światopoglądu z religią, oraz ateistów społecznych, uważających Kościół za instytucję antyhumanistyczną lub wrogą siłę polityczną.

Kilka uwag domaga się wreszcie religijność duchowieństwa polskiego zarówno diecezjalnego jak i zakonnego. Różnice między

---

[40] Mamy na myśli organizacje młodzieży studenckiej oraz młodzieży inteligencji, jak „Odrodzenie", Sodalicje, „Iuventus Christiana" itp.

polskim duchowieństwem diecezjalnym a zakonnym są zresztą nieznaczne, gdy idzie zarówno o typ religijności jak i o postawę społeczną i pozycję w społeczeństwie.

Ogół duchowieństwa polskiego to nie są zapewne ludzie o bardzo głębokiej i błyskotliwej wiedzy, ale reprezentują oni rzetelną znajomość podstaw teologii, stosunkowo szerokie wykształcenie i odpowiednią do niego inteligencję. Są to ponadto a może nawet nade wszystko ludzie głęboko wierzący, szczerze pobożni, zatroskani o dobro powierzonych im dusz i o losy może nie całego, ale na pewno powierzonego im Kościoła; pracowici i ofiarni w pracy. Zwraca się natomiast niekiedy uwagę na występujący tu i ówdzie brak konsekwencji w ich postawach osobistych. Cieszą się oni jednak na ogół prawdziwym szacunkiem ze strony społeczeństwa i to nawet nie tylko wierzących i praktykujących katolików. Zarówno obserwacja publicznego ustosunkowania się ludzi do kapłanów i zakonników, jak również badania, jakie w tym kierunku prowadzono [41], wskazują na niewątpliwy autorytet kapłana w społeczeństwie polskim.

Do wzrostu i utrwalenia tego autorytetu przyczynił się między innymi fakt, że kapłani przez swą działalność katechetyczną w szkole, a potem poza szkołą stali się ważnym czynnikiem wychowawczym w stosunku do katolików polskich.

Ważną rolę odegrała tu także szczególna sytuacja katolicyzmu i Kościoła w Polsce w okresie II wojny światowej. Najeźdźcy byli w rzeczywistości i w odczuciu całego społeczeństwa w równym stopniu wrogiem polskości jak i katolicyzmu, a ogrom klęski i stałe niebezpieczeństwo przesunęło na dalszy plan wszelkie dzielące ludzi różnice ideologiczne i społeczne. Pomimo prześladowań ze strony okupantów Kościół zdołał zachować swą elementarną organizację parafialną i pozostał faktycznie jedyną jawnie istniejącą, zorganizowaną siłą społeczną. Sprzyjała temu także postawa, jaką zajęło duchowieństwo śpiesząc z pomocą, na jaką je było stać, wszystkim ludziom nie pytając o wyznanie, poglądy i narodowość. [42] Faktyczna wreszcie współpraca duchowieństwa z całym patriotycznym podziemiem niezależnie od jego politycznych odcieni i ogromne ofiary, jakie kapłani ponieśli między innymi w związku z tą współpracą [43], sprawiły, że napięcia spo-

---

41 Por. ks. S. Lisowski, *Zagadnienie dystansu społecznego między inteligencją a duchowieństwem*, Lublin 1962, także ks. W. Piwowarski, *Księża w opinii parafian wiejskich*, Lublin 1962, (maszynopis) oraz tenże, *Księża w opinii parafian miejskich*, „Więź" 7 (1964) n. 5 (73), s. 69—85.

42 Duchowieństwo polskie, zwłaszcza zakony, uratowało z narażeniem własnego życia wielu polskich Żydów.

43 Dość wspomnieć, że w czasie wojny zginęło z rąk Gestapo 1/4 ogólnej liczby duchowieństwa, a w jednym tylko obozie koncentracyjnym (Dachau) na

łeczne, o jakich mówiliśmy wyżej uległy samoczynnemu rozładowaniu. Co więcej, doszło do utrwalenia się autorytetu kapłana we wszystkich warstwach społeczeństwa polskiego, co ma ogromne znaczenie dla współczesnej religijności. W czasach wojny nagromadził się wokół duchowieństwa kapitał ofiary, poświęceń, bezinteresowności, wytrwałej pracy i braterskiego koleżeństwa. Wszystko to wpłynęło na pozytywną zmianę stosunku wiernych do duchowieństwa. W czasie wojny nastąpiło zbliżenie wszystkich Polaków, bo mało było spraw, które by ich dzieliły, a połączyła ich wspólna niedola, wspólne cele i wspólne działanie.

I wreszcie działalność charytatywna, zapoczątkowana w czasie wojny i rozwinięta po wojnie. Organizacyjna dojrzałość akcji miłosierdzia, wypracowana w okresie międzywojennym, okazała się bardzo skuteczna i potrzebna po wojnie. Ofiarna i bezinteresowna praca wszystkich kapłanów w ramach tej akcji w pierwszych latach powojennych (1945—1950) przypieczętowała ostatecznie ich więź z wiernymi, przyczyniła się do zapomnienia i wykorzenienia dawnych klasowych uprzedzeń. [44]

Nie należy jednak zamykać oczu na to, że w ostatnich latach zaczyna działać szereg czynników ponownej izolacji duchowieństwa. Przyczyn należy szukać, jak się wydaje, zarówno po stronie samego duchowieństwa (występujący niekiedy brak konsekwencji w postępowaniu), jak i po stronie świeckich, a także w całym układzie warunków społecznych. Zagadnienie jest jednak złożone i wymaga osobnego opracowania.

Wszystkie te fakty ukazują nam obraz współczesnej religijności społeczeństwa polskiego: jej szeroki zasięg, jej regionalne zróżnicowanie, zacierające się zresztą coraz bardziej, jej niewielką stosunkowo zależność od różnic klasowych a nawet wykształcenia, jej ortodoksyjność kościelną i żywy związek z hierarchią, jej zdyscyplinowanie i poprawną znajomość prawd wiary choć bez intelektualnego pogłębiania i skłonności do mistycyzmu.

Religijność ta jest taka, jaką ją ukształtowały ostatnie dziesiątki lat. Jest też taka jaką ją kształtowali duszpasterze przy swoich możliwościach osobistych i społecznych. Gdybyśmy chcieli kusić się o jakąś skrótową charakterystykę tej religijności, moglibyśmy ją określić jako „katolicyzm katechizmowy". Nie tylko

---

2500 duchownych było 1700 polskich kapłanów. Por. bp K. Majdański, *W 25 rocznicę martyrologii duchowieństwa polskiego*, „Tygodnik Powszechny" XIX (1965) n. 3 (834).

[44] Por. Ks. J. Majka, *Rola dobroczynności w życiu społecznym i gospodarczym*, „Roczniki Filozoficzne", VIII (1960) z. 2, s. 61—88, także Ks. S. Lisowski, *Akcja charytatywna a duszpasterstwo na przykładzie kościelnej akcji dobroczynnej w Polsce w latach 1945—49*, Lublin 1965 (maszynopis).

dlatego, że ogół ludności cechuje katechizmowa znajomość prawd wiary i że wypełnia on przede wszystkim katechizmowe (tzn. nakazane jako obowiązkowe) praktyki religijne, lecz także z tej przyczyny, że jego współczesny stan osiągnięto głównie dzięki systematycznemu, ofiarnemu katechizowaniu w szkole, poza szkołą i w kościele z ambon, gdyż kapłani głosili przez całe pokolenia obok homilii głównie kazania katechizmowe.

Czy to oznacza, że w tym punkcie nastąpiła petryfikacja katolicyzmu polskiego? Oczywiście nie. Na naszych oczach rozpoczyna się niewątpliwie proces jego nowych przemian. Wydaje się, że głównym czynnikiem tych przemian są zmiany w strukturze zawodowej a zwłaszcza w strukturze wykształcenia ludności. Wzrasta mianowicie głównie liczba ludzi zatrudnionych w przemyśle oraz liczba ze średnim i wyższym (zwłaszcza technicznym) wykształceniem. W jakim kierunku pójdą te przemiany? Czy oprze się im katolicyzm katechizmowy? Odpowiedź na te pytania wymaga osobnego studium.

Ks. Józef Majka

Ks. WŁADYSŁAW PIWOWARSKI

RELIGIJNOŚĆ MIEJSKA W DWUDZIESTOLECIU POWOJENNYM W POLSCE

Zapoczątkowane w ostatnich latach badania socjologiczne nad postawami religijnymi w Polsce w większości koncentrowały się na mieszkańcach wsi. Niewiele natomiast zajmowano się religijnością mieszkańców miast. Toteż, jak dotychczas, nie znamy należycie ani faktycznego stanu religijności miejskiej, ani tym bardziej zachodzących w niej przemian.

Tymczasem wydaje się, że problem religijności miast polskich zasługuje obecnie na szczególną uwagę. Fakt, że Polska w dwudziestoleciu powojennym znalazła się w nowych warunkach gospodarczych, społecznych i politycznych, że stała się krajem zindustrializowanym i zurbanizowanym w niespotykanych dotychczas rozmiarach, że tempo przemian społecznych po wojnie było u nas szybsze niż w jakimkolwiek innym kraju Europy, nie pozostaje bez wpływu na religijność. Współczesne przemiany zachodzą przede wszystkim w miastach, zwłaszcza dużych. Dopiero pod wpływem miast zmienia się tradycyjne oblicze wsi polskiej. Stąd można powiedzieć, że obecnie nie tyle wieś, ile raczej miasto odgrywa zasadniczą rolę w kształtowaniu profilu religijności naszego społeczeństwa.

Niestety, obecnie nie dysponujemy wystarczającymi materiałami z zakresu socjologicznej diagnozy środowiska miejskiego. Co więcej, nawet uzyskane już wyniki badań w różnych rejonach kraju, nie zawsze mogą być z sobą zestawiane i porównywane. Wyniki te bowiem gromadzone były przy pomocy metod i technik badawczych stosowanych często jednostronnie. W wielu badaniach pewne zastrzeżenia budzi nie tylko dobór pytań kwestionariusza, sposób ich formułowania i pobieranie próby, ale także sama teoretyczna i metodologiczna analiza uzyskanych wyników. Ponadto, nie bez znaczenia jest fakt, że badania socjologiczno-religijne prowadzą dwa różne środowiska — laickie i katolickie, odznaczające się odmiennym podejściem teoretycznym mniej lub bardziej wpływającym na interpretację wyników. Wszystko to w dużej mierze

utrudnia wytworzenie jakiegoś syntetycznego obrazu religijności miejskiej w Polsce. Należy jednak dodać, że wszędzie tam, gdzie socjologia religii stawiała dopiero pierwsze kroki spotykano się z tego rodzaju brakami.

Pomimo zasygnalizowanych trudności wydaje się, że można i trzeba dokonać przynajmniej najogólniejszego podsumowania dotychczasowych wyników badań. Zachodzi bowiem z jednej strony doraźna potrzeba uświadomienia duszpasterzy miejskich, którzy w swojej pracy na ogół nie wyszli jeszcze poza metody o charakterze tradycyjno-wiejskim, a co gorsze, często nie zdają sobie sprawy z narastających problemów religijnych, z drugiej zaś, potrzeba podjęcia na szerszą skalę badań nad religijnością miejską. Zgromadzenie znanych już hipotez, podsumowanie istniejących wyników badań, pewne porównanie danych statystycznych z różnych środowisk miejskich, wszystko to może przyczynić się, jeśli nie do pewnej koordynacji prowadzonych sporadycznie badań, to przynajmniej do uświadomienia faktu, że tego typu badania są palącą koniecznością.

*

W powojennej Polsce procesy urbanizacyjne postępują w bardzo szybkim tempie. Zjawisko to ilustrują dane statystyczne o stanie ludności miejskiej w dwudziestoleciu międzywojennym i powojennym. Przed II wojną światową Polska była w przeważającej mierze krajem rolniczym. W roku 1921 ludność miejska w stosunku do ogółu ludności w naszym kraju stanowiła tylko 24%; w roku 1931 — 27,4%; w roku 1939 — 28%. A więc nawet 1/3 ludności przed wojną nie zamieszkiwała w miastach.

Sytuacja radykalnie zmienia się po wojnie. Pomimo dotkliwych zniszczeń miast podczas wojny oraz wymordowania około 6 mln. ludności zamieszkałej głównie w miastach, już w roku 1946 ludność miejska stanowi w stosunku do ogółu ludności w kraju 31,8%, w roku 1950 — 39%, w roku 1960 — 48,3% a obecnie około 50%.

Obraz ten nie jest jeszcze pełny. W Polsce jako kraju o stosunkowo słabej tradycji urbanizacyjnej, obserwuje się — w przeciwieństwie do Zachodu, gdzie od dawna następuje proces decentralizacji miast — ciążenie osad podmiejskich ku miastu i poszukiwanie źródeł zatrudnienia poza rolnictwem. Dlatego słusznie podkreśla Andrzej Stasiak, że „przy ocenie stanu zurbanizowania naszego kraju, należy również brać pod uwagę udział ludności zamieszkałej na wsi, a utrzymującej się z zawodów pozarolniczych". I w tym zakresie dane statystyczne uwidaczniają roz-

miary powojennej urbanizacji. Podczas gdy w roku 1931 tylko 40% ludności utrzymywało się z zawodów pozarolniczych, to w roku 1950 odsetek ten wzrósł do 53% a w roku 1960 — do około 67%. Wynika stąd, że tylko około 1/3 ludności kraju utrzymuje się obecnie z zarobków rolniczych. Tempo procesu urbanizacji kraju jest więc bardzo szybkie i stale wskazuje na tendencję zwyżkową.

Wzrost ludności miejskiej po wojnie ma trzy źródła: 1 — masowy napływ ludności ze wsi do miast, 2 — wysoki przyrost naturalny w miastach, zwłaszcza w latach 1946—1956 oraz 3 — zmiany granic administracyjnych miast i nadanie statusu miejskiego wielu osiedlom wiejskim. Ale to nie są jedyne czynniki warunkujące charakter i rozmiary powojennej urbanizacji. Janusz Ziółkowski wskazuje, że powojenna urbanizacja kraju pozostawała pod wpływem przede wszystkim dwóch czynników: 1 — odzyskania Ziem Zachodnich i 2 — intensywnej industrializacji.

Jeśli już w roku 1950 ludność miejska Polski osiągnęła 9,6 mln ludności w stosunku do 8,7 mln z roku 1931, to stało się to w poważnej mierze dzięki włączeniu ziem zachodnich do organizmu państwowego. Ziemie odzyskane, obejmujące 1/3 powierzchni państwa, odznaczają się gęstą siecią miast. W roku 1939, a tym samym zaraz po wojnie, na ziemiach zachodnich łącznie z obszarem Wolnego Miasta Gdańska było 293 miast, podczas gdy na centralnym obszarze kraju, obejmującym 2/3 terytorium, było ich 439. Nic dziwnego, że ziemie odzyskane odznaczają się wyższymi wskaźnikami ludności miejskiej. W roku 1939 było tam 48% mieszkańców miast w stosunku do ogółu ludności; w roku 1960 odsetek ten wzrósł do 56%.

Ważniejszym jeszcze czynnikiem od odzyskania ziem zachodnich, warunkującym proces urbanizacji Polski, jest intensywna industrializacja kraju. Dzięki jej natężeniu i rozmiarom, odsetek ludności miejskiej wzrósł w latach 1946—1960 o 16,2%. Jest to odsetek wyjątkowo wysoki, na co wskazuje fakt, że w obecnych granicach Polski w latach 1870—1930, a więc w ciągu 60 lat, wzrósł on tylko o 12,3%. Industrializacja kraju wpłynęła na rozwój wielu miast, a niejednokrotnie na powstanie całkiem nowych na bazie wsi i osiedli, jak Nowa Huta, Nowe Tychy, Kędzierzyn, Bogatynia i inne. Szczególnie szybko, zwłaszcza w pierwszych latach po wojnie, wzrastały miasta wielkie (ponad 100 tys. mieszkańców), a później także średnie (20—100 tys. mieszkańców) i małe (do 20 tys. mieszkańców). Podczas gdy w roku 1946 liczba miast wielkich w Polsce wynosiła 11, to w roku 1960 było ich już 22. Liczba tych miast wzrosła więc dwukrotnie. W tym samym okresie liczba miast średnich wzrosła z 51 w roku 1946 do 85 w roku 1960.

Natomiast liczba miast małych wzrosła z 670 w roku 1946 do 790 w roku 1960.

Przestrzenny rozkład charakteryzowanego zjawiska urbanizacji przedstawia się nierównomiernie. Najbardziej zurbanizowane są województwa: katowickie, opolskie, wrocławskie, po nich następują — zielonogórskie, gdańskie, krakowskie, poznańskie, bydgoskie; dalej — olsztyńskie, łódzkie, rzeszowskie, koszalińskie, warszawskie, szczecińskie i kieleckie; wreszcie najmniej objęte są procesami urbanizacyjnymi — białostockie i lubelskie.

Z rozwojem miast po wojnie łączy się specyficzne zjawisko społeczne, mianowicie odmienna w porównaniu do okresu przedwojennego struktura społeczna miast. Jan Malanowski, analizując strukturę społeczno-zawodową z okresu przedwojennego miast woj. warszawskiego, wyróżnia w niej następujące grupy ludności:

1 — Grupa osób samodzielnych pod względem ekonomicznym (właściciele różnych przedsiębiorstw, kupcy, rzemieślnicy, chłopi).

2 — Pracownicy fizyczni należący do tzw. proletariatu przemysłowego, robotnicy samorządowi, kolejarze i osoby bezrobotne.

3 — Pracownicy umysłowi, zatrudnieni w różnych urzędach, instytucjach i przedsiębiorstwach.

Przed wojną najbardziej licznie reprezentowana była grupa pierwsza, a najmniej grupa trzecia. Po wojnie nastąpiły gruntowne zmiany w obrębie wszystkich grup społeczno-zawodowych. Zmiany te zaznaczyły się szczególnie w grupie pierwszej. W obrębie tej grupy zniknęły całe kategorie zawodowe, jak bankierzy, właściciele biur, hoteli, hurtowni; poważnie zmniejszyły się także grupy zawodowe kupców i rzemieślników (drobnomieszczaństwo). Nastąpił natomiast liczebny wzrost przedstawicieli grupy drugiej i trzeciej, z tą jednak różnicą, że w pierwszych latach po wojnie wysunęła się na czoło klasa robotnicza, obecnie zaś rolę jej zaczyna przejmować nowa inteligencja i warstwa pracowników umysłowych.

W następstwie zmian struktury społecznej w miastach, a zwłaszcza wzrostu klasy robotniczej, rekrutującej się w dużym stopniu z ludności chłopskiej, zaistniało szereg zjawisk związanych z adaptacją i integracją ludności oraz przejściową dezorganizacją, wynikającą z opuszczenia środowiska wiejskiego i stopniowego wchodzenia w nowe środowisko miejskie. Zjawiska te intensywniej występowały w miastach na ziemiach odzyskanych i w nowopowstałych miastach na terenie centralnej Polski niż w miastach o pewnej tradycji przedwojennej. Źródłem ich było nie tylko całkowite wymieszanie elementu napływowego, ale także fakt, iż w większości tworzyła je społeczność ludzi młodych.

*

Wydaje się, że zasygnalizowany rozwój procesów urbanizacyjnych w dwudziestoleciu powojennym w sposób zasadniczy rzutuje na religijność miejską. Religijność ta jest zjawiskiem złożonym, wielorako uwarunkowanym, powiązanym z różnymi czynnikami społecznymi. Toteż w jej charakterystyce nie można poprzestać tylko na ogólnych stwierdzeniach, lecz z konieczności trzeba uwzględnić przynajmniej niektóre zróżnicowania. Te zróżnicowania mogą być dwojakiego rodzaju, po pierwsze — w zależności od faktycznych typów miast, a po drugie — w zależności od czynników społecznych występujących w ramach poszczególnych miast.

Szczególnie wiążące dla nas jest pierwsze kryterium. Poprzednie rozważania pozwalają na wyróżnienie przynajmniej dwóch nakładających się na siebie kryteriów, w oparciu o które można ustalić pewne typy miast polskich, mianowicie kryterium statystyczne (według liczby ludności) i kryterium społeczno-gospodarcze (według stopnia urbanizacji). Pierwsze z tych kryteriów umożliwia podział wszystkich miast na cztery odrębne typy: miasto małe, średnie, wielkie i metropolię. Drugie z nich trudniejsze, ale zarazem a wiele ważniejsze od pierwszego, pozwala wyróżnić dwa typy miast, mianowicie miast o charakterze „otwartym" i „zamkniętym". Ponieważ po wojnie głównie dwa czynniki wpłynęły na urbanizację kraju — uprzemysłowienie i odzyskanie ziem zachodnich, w konsekwencji można przyjąć, że na ogół wszystkie miasta ziem zachodnich oraz zindustrializowane miasta w centralnej Polsce, mają charakter miast bardziej „otwartych", pozostałe zaś mają charakter miast bardziej „zamkniętych". Ten ostatni typ obejmuje większość małych i część średnich miast.

W oparciu o przedstawioną typologię można przyjąć dwie hipotezy robocze, których potwierdzenia będziemy szukać w następującej analizie zjawisk życia religijnego w miastach polskich. Pierwsza, oparta na statystycznym typie miast, głosi, że poziom religijności miasta uzależniony jest od jego statystycznej wielkości, tzn., że im większe miasto, tym niższy poziom religijności i odwrotnie. Druga, oparta na społeczno-gospodarczym charakterze miast, mówi, że poziom religijności uzależniony jest od mniejszej lub większej „otwartości" miasta na wpływy urbanizacyjne; tzn., że im bardziej „otwarte" miasto, tym niższy poziom religijności i na odwrót. Do tych hipotez dodajmy dwie inne o charakterze ogólnym, wysunięte przez socjologów religii na zachodzie, mianowicie hipotezę „zderzenia" i hipotezę „adekwatności". Obydwie zmierzają do wyjaśnienia procesu współczesnych przemian społecznych i religijnych. Pierwsza odpowiada na pytanie „jak" dokonuje się ten proces przemian. Na podstawie wielu badań nad

religijnością stwierdza się, że obecnie z jednej strony kształtuje się nowa cywilizacja „industrialna", z drugiej zaś zaznacza się stały spadek praktyk religijnych. Zjawisko to tłumaczy się „zderzeniem" dotychczasowych form religijności z nową cywilizacją, w wyniku którego następuje pewne zobojętnienie pod względem religijnym. Druga z nich, uzupełniająca pierwszą, odpowiada na pytanie „dlaczego" zachodzą te przemiany. Przyjmując fakt, że współczesne formy religijności zostały ukształtowane w dawnej cywilizacji tradycyjnej, z nią się niejako utożsamiały i w stosunku do niej były adekwatne, zauważono, że obecnie w warunkach nowej cywilizacji formy te coraz bardziej „starzeją się", tracą na aktualności i po prostu nie odpowiadają już dzisiejszemu człowiekowi. Powstaje, jak mówią E. Pin i J. Laloux, nieadekwatność pomiędzy „podmiotem", jakim jest człowiek oraz „przedmiotem", jaki stanowią formy religijności i nowa cywilizacja. W dawnej cywilizacji formy religijności były dostosowane do potrzeb człowieka, w nowej zaś zmieniły się potrzeby człowieka, a wraz z nimi zmienił się także jego stosunek do dotychczasowych form religijności. Brak tej adekwatności powoduje szerzenie się obojętności religijnej, przejawiającej się głównie w zaniedbywaniu praktyk religijnych. Dodajmy, że obydwa charakteryzowane zjawiska mogą wywoływać również odwrotny skutek, mianowicie pogłębienie religijności.

Przyjrzyjmy się z kolei religijności miejskiej, biorąc pod uwagę znane jej cztery elementy: ideologię religijną, praktyki religijne, żywotność religijną oraz stosunek do grup religijnych i ich przywódców.

Na początku należy podkreślić, że zarówno odsetek wierzących jak i katolików jest w miastach polskich bardzo wysoki; przy czym odsetek wierzących kształtuje się w granicach 80—95%, odsetek katolików, tzn. ludzi ochrzczonych, którzy nie zgłosili wystąpienia z Kościoła, jest jeszcze wyższy. Znacznie niżej w stosunku do ilości wierzących kształtuje się odsetek praktykujących, zwłaszcza — jak zobaczymy poniżej — tzw. *dominicantes*.

Przyjrzyjmy się obecnie bliżej, jaka jest naprawdę religijność ludności katolickiej w miastach polskich?

Weźmy najpierw pod uwagę ideologiczny aspekt religii. Przez „ideologię religijną" a ściślej, katolicką będziemy rozumieli zespół poglądów, wartości i przekonań uzasadniających cele i dążenia członków wspólnot kościelnych. W szczególności w ideologii religijnej katolików można wyróżnić dwa elementy: a — wiedzę w zakresie dogmatów religijnych i zasad etycznych, oraz b — przekonania wyrażające stopień akceptacji prawd religijnych.

Jak dotychczas, nie mamy bezpośrednich badań nad wiedzą religijną katolików miejskich. Z różnych jednak okoliczności można wnioskować, że poziom tej wiedzy jest dość niski. Obecnie podstawowym środkiem przekazywania informacji religijnej jest katecheza prowadzona na różnych poziomach i kazania wygłaszane zwykle podczas niedzielnej mszy św. Pomijając jakość udzielanych informacji, trzeba stwierdzić, że wielu katolików, niestety, nie korzysta z tych środków ideologicznego kształcenia. Odnośnie do katechezy, coraz bardziej przyjmuje się w naszym społeczeństwie pogląd, że zasadnicza formacja religijna katolika kończy się na I komunii św. Jeśli więc obecnie w miastach większość dzieci przed I komunią uczęszcza na katechizację, to w klasach wyższych udział ich spada prawie o połowę, a na stopniu licealnym spada nawet do 30%. Oczywiście, są w Polsce miasta, w których te wskaźniki kształtują się znacznie wyżej lub znacznie niżej, zwłaszcza gdy chodzi o ostatnie klasy. Podobnie jest z kazaniami. Udział w nich uzależniony jest od obecności katolików na mszy św. czy na jakimś „dodatkowym" nabożeństwie, wyłączając sporadycznie odbywane w parafiach misje i rekolekcje. Tymczasem, jak zobaczymy później, odsetek praktykujących katolików w miastach nie jest wysoki. Zaniedbując uczęszczanie do kościoła, nie mają oni możliwości korzystania z wygłaszanych kazań.

Rolę tę w pewnym sensie mogłaby spełnić lektura religijna, której jednak katolicy miejscy niewiele poświęcają uwagi. Przeprowadzone w roku 1963 badania ankietowe w Olsztynie i Barczewie wykazały, że nawet ludzie religijni i praktykujący mało interesują się gazetą czy książką religijną. Na pytanie „czy czytujesz czasopisma religijne?", tylko 58,6% w Barczewie i 52,4% w Olsztynie odpowiedziało pozytywnie, w tym olbrzymia większość czyta „Słowo Powszechne" (numer niedzielny z dodatkiem „Słowo na Warmii i Mazurach"). Dalej, na pytanie — „czy czytujesz w domu książki o treści religijnej?", tylko 16,3% w Barczewie oraz 21,4% w Olsztynie respondentów odpowiedziało „tak". Przy tym większość z nich wymieniła tylko 1—3 tytułów ostatnio przeczytanych książek. Niektórzy respondenci co prawda zaznaczali, że chętnie czytaliby, gdyby mieli do dyspozycji wolny czas i książki. Wiadomo jednak, że parafie ani przed wojną ani po wojnie nie były wyposażone w odpowiednie biblioteki książki religijnej. W niewielkim stopniu czytywane są też Pismo św. czy katechizm.

Niewątpliwie środki, którymi obecnie dysponuje Kościół, nie zawsze są należycie wykorzystywane przez duszpasterzy. Wszystko to pozwala na przypuszczenie, że poziom wiedzy religijnej ludności miejskiej nie jest wystarczający na czasy współczesne, w których

kształtuje się nowa „cywilizacja industrialna", coraz bardziej domagająca się od jednostki świadomego wyboru i osobistego zaangażowania. Brak wystarczających podstaw w zakresie wiedzy religijnej znajduje pewne reperkusje w ustosunkowaniu się wierzącego do wyznawanych przez niego wartości religijnych.

Drugim elementem omawianej ideologii są przekonania religijne. Otóż zauważa się w miastach wiele niekonsekwencji wśród katolików w stosunku do wyznawanej religii. Przypuszczać można, że podobne zjawisko miało miejsce także przed wojną, zwłaszcza wśród przedstawicieli klasy tzw. ekonomicznie samodzielnych. Po wojnie jednak, na skutek wzmożonego krytycyzmu, coraz więcej jest katolików odrzucających przynajmniej niektóre prawdy religijne, co bynajmniej nie przeszkadza im czuć się „dobrymi" członkami Kościoła. Zauważa się przy tym, że częściej nie uznają oni religijnych prawd praktycznych, wiążących ich życiowo, niż prawd teoretycznych. Podobne zjawisko zaobserwowano także we Francji. We wspomnianych badaniach przeprowadzonych w Olsztynie i Barczewie stwierdzono, że ludzie jeszcze skłonni są wierzyć w takie prawdy, jak Trójca św., Zmartwychwstanie Ciał, stworzenie świata przez Boga, częściowo również w niebo i czyściec, ale już np. w istnienie piekła wątpi lub nie wierzy w Barczewie 30% a w Olsztynie 46% respondentów, etykę katolicką w zakresie obyczajowości seksualnej podważa lub całkowicie odrzuca w Barczewie 24% a w Olsztynie 39% respondentów, naukę Kościoła o niedopuszczalności rozwodów poddaje w wątpliwość, lub jej nie uznaje w Barczewie 21% a w Olsztynie 37% respondentów. Przeprowadzone w roku 1964 przez Krystynę Sajdok badania środowiskowe wśród studentek uniwersytetów lubelskich wykazały, że tylko 25,5% respondentek akceptuje postulowany przez teologię model rodziny chrześcijańskiej. Badania ankietowe ks. Eugeniusza Borowskiego, przeprowadzone w roku 1964 wśród warszawskiej młodzieży licealnej uczęszczającej na lekcje religii wykazały, że 43,3% ankietowanych uważa zbawienie duszy za najważniejszy cel życia, a za cel w ogóle warty starania — 55% respondentów. Autor wnioskuje z tego, że fakty te są objawem zaniku zmysłu nadprzyrodzoności wśród młodzieży licealnej. Na podstawie przytoczonych danych można by stwierdzić, że w szeregach katolików miejskich po wojnie występuje tzw. „heretycy materialni", którzy mniej lub bardziej świadomie odrzucają pewne prawdy wiary. Katolicy ci uważają się za ludzi wierzących, lecz swoją wiarę traktują dość liberalnie. Źródłem tych postaw jest albo niewystarczająca wiedza religijna, albo pewna indywidualizacja poglądów, polegająca na przeciwstawianiu się autorytetowi Kościoła, albo pewne konflikty życiowe, albo jakieś inne jeszcze okoliczności.

1960 — 55%. W Olsztynie wskaźnik paschantes w ostatnich latach wynosił 30—50%. W archidiecezji gnieźnieńskiej wskaźnik paschantes w roku 1962 wynosi w poszczególnych typach parafii: wielkomiejskich — 72,1%, średniomiejskich — 86,1%, małomiejskich — 88,2%. Pomimo tych zróżnicowań, można przyjąć hipotetycznie, że przeciętna paschantes w Polsce kształtuje się w granicach: w mieście około 60%, na wsi zaś około 85%.

Lepiej od wskaźnika paschantes życie eucharystyczne w parafii charakteryzuje przeciętna komunii w roku przypadająca na jednego parafianina „statystycznego". Otóż okazuje się, że podczas gdy w całej Polsce na jednego katolika przypada około 10 komunii rocznie, w miastach często liczba ta jest niższa o połowę i więcej. Przy tym wydaje się, że ilość komunii św. przypadających na jednego katolika w ostatnich latach nieznacznie spada. Tak np. w całej archidiecezji gnieźnieńskiej na jednego katolika przypadało w roku 1955 — 8,90 a w roku 1962 — 8,20 komunii; w Olsztynie w roku 1952 — 4,64 a w roku 1963 — 3,38 komunii; w Biskupcu Warmińskim w roku 1952 — 5,08 a w roku 1963 — 4,12 komunii. Jeśli w niektórych miastach zaznacza się wzrost liczby komunii św. na jednego katolika w ciągu roku, to jest on często wywołany doraźną akcją komunii I-piątkowej wśród dzieci i młodzieży. Dla porównania warto dodać, że np. w poszczególnych diecezjach holenderskich w roku 1952 na jednego katolika przypadało od 30 do 69 komunii św.

Biorąc pod uwagę dwie podstawowe praktyki religijne — uczestnictwo w niedzielnej mszy i wielkanocnej komunii św., stwierdza się, że w Polsce, jak wykazują dotychczasowe badania, odsetek paschantes kształtuje się na ogół wyżej od odsetka dominicantes. Znaczy to, że z tych dwóch obowiązków obłożonych sankcją grzechu ciężkiego katolicy bardziej przestrzegają obowiązku wielkanocnego, co jest zresztą samo przez się zrozumiałe. Łatwiej jest pójść raz do spowiedzi niż kilkadziesiąt razy na mszę św. w ciągu roku. Ks. Franciszek Welc na przykładzie archidiecezji gnieźnieńskiej zaobserwował w związku z tym charakterystyczne zjawisko, mianowicie, że istnieją pewne różnice pomiędzy mieszkańcami miast i wsi. W mieście występuje niewielka rozpiętość pomiędzy odsetkiem dominicantes i paschantes, a w niektórych miastach odsetek dominicantes jest nawet wyższy od odsetka paschantes. Na wsi natomiast rozpiętość pomiędzy odsetkiem paschantes i dominicantes jest dość duża. Wynikałoby stąd, że pewien procent katolików miejskich pomimo uczęszczania na mszę św. niedzielną zaniedbuje komunię św. wielkanocną; na wsi zaś jest odwrotnie — pewien procent katolików pomimo wypełniania obowiązku wielkanocnego zaniedbuje niedzielną mszę św. Powyższe stwierdze-

nia mają znaczenie jedynie w relacjach wieś — miasto, bo, jak zaznaczono *mediana paschantes* kształtuje się w Polsce wyżej niż *mediana dominicantes*.

Dalszym elementem religijności jest „żywotność religijna". Przez „żywotność religijną" Le Bras rozumie stopień, w jakim konkretna grupa kościelna przeniknięta została duchem religijnym. Innymi słowy w „żywotności religijnej" chodzi o odzwierciedlenie wiary w życiu katolików. Jednym z kryteriów tej „żywotności" jest moralność religijna. W moralności — jak potwierdza praktyka — łatwiej jest wskazać na pewne negatywne niż na pozytywne zachowania katolików. Socjologowie polscy w okresie powojennym poświęcili wiele uwagi tym właśnie negatywnym, chorobliwym, patologicznym objawom życia miejskiego w Polsce. Opisywali oni zjawiska dezintegracji osobowości w mieście, wykorzenienia, alkoholizmu, prostytucji, kradzieży, chuligaństwa itp. Zjawiska te ze szczególnym nasileniem występowały w miastach, gdzie zgromadzony element napływowy nie przystosował się jeszcze do nowego środowiska. Ks. Andrzej Woźnicki tak charakteryzuje poziom moralny ludności w jednej z parafii Tych:

„Na terenie parafii św. Jana Chrzciciela wykryto blisko 70 punktów niemoralności (nudyści, prostytucja, nierząd itd.). Organa MO wielokrotnie interweniowały w sprawie nierządu panującego wśród nieletnich. W zastraszający sposób szerzy się pijaństwo, choć ostatnio notowano spadek pijaństwa jawnego; chowa się ono po domach prywatnych. Stosunkowo duża ilość osób została pozbawiona wolności z powodu różnych nadużyć i przestępstw. Swego czasu zanotowano również szereg wybryków chuligańskich, bijatyk itd. Wiele małżeństw i rodzin ulega rozbiciu; szereg innych kojarzy się w sposób przypadkowy. Na tle różnorakiej dzielnicowości powstają częste sąsiedzkie waśnie, sprzeczki i awantury".

Oczywiście przytoczonej wypowiedzi nie można generalizować i rozciągać na wszystkie miasta polskie. Niemniej jednak poziom moralny w miastach nie jest wysoki. Przykładem tego, poza przestępstwami karanymi, chuligaństwem, alkoholizmem, mogą być statystyki rozwodów, małżeństw rozbitych, urodzeń nieślubnych, a zwłaszcza datujący się od roku 1956 spadek urodzeń. Tę ostatnią sytuację ilustrują dane z archidiecezji gnieźnieńskiej:

Rok	Ogółem katolików	Ogółem chrztów
1955	710.800	23.473
1958	741.800	23.393
1962	778.000	18.000

Jak widać z zestawienia, pomimo wzrostu liczby katolików archidiecezji, spada liczba chrztów, zwłaszcza w ostatnich latach.

W liczbach względnych, spadek ten w stosunku do roku 1955 nastąpił w roku 1958 o 0,5%, a w roku 1962 o 22,3%. Oczywiście, nie chodzi tu o sam spadek urodzeń czy chrztów, bo może on być np. wynikiem akcji odpowiedzialnego rodzicielstwa, lecz o towarzyszący mu wzrost poronień, który występuje w Polsce szczególnie po roku 1956. Obecnie stwierdza się powszechnie, że znaczny odsetek małżonków, nawet z przekonania religijnych, pod ciężarem trudności płynących z konsekwentnego przestrzegania w życiu katolickiej etyki w zakresie obyczajowości seksualnej, załamuje się, religijnie obojętnieje i zrywa związek z Kościołem.

Szczególnym znakiem „żywotności religijnej" są powołania kapłańskie i zakonne. W badaniach nad powołaniami w Polsce stwierdza się, że współczynnik powołań na ogół harmonizuje ze wskaźnikami religijności. Znaczy to, że im wyższa religijność w parafii, tym więcej w niej powołań kapłańskich i zakonnych; i na odwrót. Po wojnie zaznaczył się u nas ogólny wzrost powołań, obecnie jednak, zwłaszcza od roku 1956, następuje ustawiczny spadek. Pomimo zasygnalizowanego wzrostu, miasta po wojnie nieproporcjonalnie mało w stosunku do wsi zaopatrywały diecezje i zakony w powołania. Ogólnie utrzymuje się, że obecnie większość duchowieństwa w Polsce rekrutuje się ze wsi. Ostatnio daje się jednak zauważyć pewną poprawę w tym względzie. Stwierdzono np. w Olsztynie, że w roku akad. 1964/65 na ogólną liczbę 79 alumnów, przebywających aktualnie w Seminarium Duchownym, z miasta wywodzi się 43%.

Ostatnim wreszcie elementem religijności jest stosunek wierzącego do Kościoła i duchowieństwa. Jan Malanowski, analizując ten problem na przykładzie podwarszawskiego miasteczka Wiskitki (kryptonim Kłabinów), wykazuje, że po wojnie — w porównaniu do okresu przedwojennego — zmieniła się pozycja Kościoła i duchowieństwa w mieście. Podczas gdy w okresie międzywojennym Kościół i księża wpływali wszechstronnie na życie mieszkańców miasteczka, zaspokajając ich różne potrzeby — społeczne, kulturalne, a nawet polityczne, to po wojnie pod wpływem procesów urbanizacyjnych i przemian politycznych, zakres oddziaływania Kościoła zmniejsza się coraz bardziej przy jednoczesnej stale postępującej laicyzacji życia prywatnego i publicznego w mieście. Niektórzy socjologowie z kręgów laickich mając na uwadze dokonujące się po wojnie przemiany w autorytecie i roli duchowieństwa parafialnego twierdzą nawet, że instytucja kapłana ulega procesowi dezintegracji, przechodzi kryzys.

Wydaje się, że omawiany problem zawiera pewne uproszczenia. „Przemiany" nie oznaczają jeszcze „dezintegracji" czy „kryzysu". Jeśli w latach powojennych stale kurczy się zapotrzebowanie

w społeczeństwie katolickim na tzw. pozareligijne funkcje duchowieństwa, to z tego nie wynika, że zmniejsza się również zapotrzebowanie na funkcje czysto religijne. Jak bowiem wykazały badania przeprowadzone w roku 1963 w Olsztynie i Barczewie nad autorytetem i rolą księdza, zapotrzebowanie na istotne, religijne funkcje duszpasterzy, a zwłaszcza na osobowe kontakty z duchowieństwem, w dalszym ciągu jest bardzo duże. Do podobnych wniosków doszedł również Edward Ciupak w badaniach nad autorytetem księdza, przeprowadzonych w roku 1964 wśród studentów czterech wyższych uczelni warszawskich. Jakkolwiek wybrana przez autora populacja niezbyt ceni zawód kapłana, to jednak prawie 80% badanych uznaje pracę księdza jako obiektywnie potrzebną, zwłaszcza — jak pisze — „w życiu religijnym dla wierzących, a następnie w dziedzinie wychowania młodzieży i moralizowania społeczeństwa". Znamienny przy tym jest fakt, że około 50% badanych przez Ciupaka studentów zdeklarowało się jako niewierzący.

W świetle powyższych uwag wydaje się, że terminy — „dezintegracja" czy „kryzys" w odniesieniu do duchowieństwa parafialnego są przesadne. W dwudziestoleciu powojennym w Polsce, jak można przypuszczać, dokonują się po prostu przemiany w autorytecie i roli kapłana, które polegają na kurczeniu się funkcji pozareligijnych, nieistotnych, ubocznie związanych dawniej z jego posłannictwem w społeczeństwie. Przez eliminację tych funkcji duchowieństwo parafialne nie traci na znaczeniu; przeciwnie, zyskuje szersze niż dawniej możliwości aktywizacji swych istotnych ról.

*

W ten sposób, najogólniej biorąc, przedstawiałaby się religijność miejska z punktu widzenia czterech wchodzących w nią elementów. Wskazanie jednak na pewne ogólne i fragmentaryczne dane statystyczne nie ukazuje jeszcze pełnego jej oblicza. Chcąc ją choć częściowo pogłębić, należałoby uwzględnić przynajmniej niektóre zróżnicowania, zachodzące w postawach religijnych mieszkańców miast. Spróbujmy je zasygnalizować.

Przede wszystkim zauważa się zróżnicowanie postaw religijnych ze względu na płeć. We wszystkich przeprowadzonych dotychczas badaniach potwierdza się hipoteza o większym nasileniu religijności kobiet w porównaniu z mężczyznami. W badaniach Pawełczyńskiej w Stargardzie i Łobezie wśród kobiet osoby głęboko wierzące i wierzące stanowią 85,7%, wśród mężczyzn zaś 67,8%. Podobne zjawisko można było obserwować na przykładzie badań nad studentami Warszawy, młodzieżą licealną w Lublinie, nauczy-

cielami w Łodzi, dojeżdżającymi do pracy w Częstochowskim Okręgu Przemysłowym i innych.

Szczególnie niepokojącym zjawiskiem w miastach jest różnica, jaka zachodzi pomiędzy poziomem dominicantes wśród mężczyzn i kobiet. W Warszawie wynosi ona 40%, w Olsztynie 18%, w Bydgoszczy 10%, w Tychach 30%, w Inowrocławiu 11%, w Gnieźnie 10%, w Zduńskiej Woli 10%, w Nakle n/Notecią 7%, w Solcu Kujawskim 20%, w Biskupcu Warmińskim 12%, w Barczewie 13%. Na podstawie zaobserwowania w wielu środowiskach na zachodzie wyższego wskaźnika praktyk religijnych wśród kobiet w stosunku do mężczyzn, Le Bras sformułował prawo głoszące, że w miarę postępu dechrystianizacji spada odsetek praktykujących, przy czym — im niższy jest poziom praktyk w jakimś środowisku, tym więcej praktykuje kobiet na niekorzyść mężczyzn. W wielu zdechrystianizowanych miastach na Zachodzie, gdzie wskaźnik praktyk religijnych jest niski, rozpiętość ta sięga przeszło 90%. Stosując przytoczoną regularność do podanych poprzednio przykładów z terenu Polski, można stwierdzić, że procesy laicyzacji najbardziej zaznaczają się u nas w wielkich miastach, a spośród miast średnich i małych — w miastach zindustrializowanych.

Zróżnicowanie religijności w dużym stopniu zależne jest także od wieku. Znana jest w tym zakresie ogólna prawidłowość, mówiąca, że największe nasilenie religijności zauważa się wśród dzieci szkolnych i młodzieży, później w kategoriach wieku 25—49 lat stopniowo słabnie, wzrasta dopiero wśród ludzi w wieku nieprodukcyjnym, głównie od 60 lat wzwyż. Prowadzone w tym zakresie badania w Ińsku, Węgorzynie, Łobezie i Stargardzie, pozwoliły na pewne zmodyfikowanie tej hipotezy. Stwierdzono mianowicie, że krzywa nasilenia procesów laicyzacji w miastach kształtuje się różnie, nie tylko w zależności od wieku, ale i od lokalnego środowiska. Im większe miasta, tym niższa kategoria wieku objęta jest laicyzacją. Tak np. w małych miastach — Ińsku i Węgorzynie, liczących poniżej 2.000 mieszkańców, grupę najbardziej laicką stanowią osoby w wieku 35—49 lat; w Łobezie liczącym przeszło 7.000 mieszkańców, laicyzacją objęte są osoby w wieku 25—34 lat; w Stargardzie liczącym około 36.000 mieszkańców, procesem laicyzacji objęte są już osoby w wieku od 18—25 lat. Wynika z tego, że wskazana poprzednio ogólna prawidłowość modyfikuje się w zależności od środowiska lokalnego. Hipoteza ta wymaga jeszcze sprawdzenia w odniesieniu do wielkich miast. Istnieje też problem otwarty, czy dolna kategoria wieku objętego procesem laicyzacji, nie zależy od otwartości miasta.

Dalsze zróżnicowanie religijności w miastach ukazuje się w zależności od wykształcenia. Niejednokrotnie na podstawie różnych badań stwierdzono, że wraz ze wzrostem wykształcenia systematycznie spada nasilenie religijności. Wśród nauczycieli łódzkich odsetek osób o wykształceniu średnim biorących udział w życiu religijnym spada od 62% do 58,1% wśród osób o wykształceniu niepełnym wyższym i wyższym. W Łobezie i Stargardzie spada nasilenie praktyk religijnych od 87,5% wśród osób o wykształceniu niepełnym podstawowym do 55,9% wśród osób o wykształceniu średnim lub wyższym. Podobnie wśród mieszkańców hoteli robotniczych w Gliwicach istnieje tendencja pomniejszania się zasięgu takich postaw, jak: „gorliwie praktykujący", „wierzący i praktykujący", „wierzący lecz praktykujący nieregularnie" w miarę wzrostu wykształcenia.

Nasilenie religijności różnicuje się też ze względu na kategorię społeczno-zawodową. Znana jest w tym zakresie prawidłowość, według której grupę najbardziej związaną z religią stanowią rolnicy, nieco niższą pozycję zajmują robotnicy niewykwalifikowani; znacznie niżej znajdują się robotnicy wykwalifikowani i rzemieślnicy; najniższą pozycję zajmują pracownicy umysłowi, a wśród nich pracownicy z wyższym wykształceniem. Regularność ta znajduje potwierdzenie w badaniach A. Pawełczyńskiej, I. Nowakowskiej, E. Ciupaka, jednego z wrocławskich socjologów i innych. Wreszcie nasilenie religijności uzależnione jest od typu miejscowości wychowania, z której rekrutują się mieszkańcy miast. Ogólna prawidłowość w tym zakresie głosi, że w miarę wzrostu miejscowości, z jakiej pochodzą badane osoby, słabnie nasilenie religijności. Tak np. Pawełczyńska w oparciu o badania w Łobezie i Stargardzie stwierdza, że wraz ze wzrostem wielkości osiedla maleje wyraźnie i systematycznie odsetek praktykujących — od 82,8% wśród ludności pochodzenia wiejskiego do 63,3% wśród ludności przybyłej z miast powyżej 100 tys. mieszkańców. Do podobnych stwierdzeń doszła autorka na przykładzie badań warszawskich studentów oraz Kijak i Chmielnicki w badaniach nad postawami religijnymi gliwickich robotników zamieszkałych w hotelach.

*

Na podstawie dotychczasowych analiz, można by zapytać, jakie typy religijności dominują wśród mieszkańców miast polskich? Z pewnością religijność miejska pod niektórymi względami, jeśli weźmie się pod uwagę wszystkie jej elementy, znajduje się na niższym poziomie niż religijność wiejska. Ale czy to świadczy, że utraciła ona już charakter masowo występującej w Polsce religij-

ności o charakterze tradycyjno-ludowym? Jedno zdaje się nie ulegać wątpliwości, mianowicie, że religijność ta znalazła się w warunkach powojennej Polski w fazie gruntownych przemian. Pod wpływem tych przemian religijność miejska, w większości tradycyjna, podobnie jak na wsi, zamiera wraz z całą kulturą ludową i jej strukturami społecznymi, w których znajdowała oparcie. Wydaje się, że szczególne zastosowanie mają tutaj hipotezy — „zderzenia" i „adekwatności". W wyniku zderzenia tradycyjnej religijności z „cywilizacją industrialną" zaistniała nowa adekwatność, wpływająca przynajmniej u niektórych ludzi na zmianę dotychczasowej religijności. Skutkiem tego następuje stopniowa polaryzacja postaw — z jednej strony obserwuje się postawę otwartą, tolerancyjną, choć nie zawsze wystarczająco krytyczną, z drugiej zaś, postawę zamkniętą, konserwatywną, tradycyjną. Ta ostatnia postawa najczęściej występuje na wsi oraz w niektórych miastach, zwłaszcza małych. Pierwsza natomiast występuje w miastach dużych oraz średnich i małych, objętych procesem urbanizacji. Postawa otwarta nie jest jednolita. Jak wskazują wyniki wielu badań, zderzenie form religijności ze współczesną cywilizacją w dużej mierze prowadzi wielu katolików miejskich bądź do zobojętnienia pod względem religijnym, a nawet do ateizmu, bądź do osłabienia częstotliwości wypełniania praktyk religijnych, pomimo zachowania wewnętrznej religijności, bądź wreszcie do pogłębienia życia religijnego. W związku z tym można by ogół ludności miejskiej podzielić na następujące typy ze względu na stosunek do religii:

1 — osoby o religijności pogłębionej — katolicy głęboko wierzący i praktykujący, choć krytycznie ustosunkowani do niektórych instytucjonalnych form religii,

2 — osoby o religijności tradycyjnej — katolicy wierzący i praktykujący, odznaczający się pewnym konserwatyzmem,

3 — osoby o słabnącej religijności — katolicy na ogół wierzący, ale nie praktykujący systematycznie, niekiedy nawet bardzo rzadko, ponieważ popadli w konflikt z Kościołem, bądź z powodów czysto teoretycznych (deiści), bądź z powodów praktycznych (konflikt z etycznymi normami Kościoła).

4 — osoby religijnie obojętne — katolicy niepraktykujący, którzy pod wpływem materializmu praktycznego zatracili poczucie *sacrum*.

5 — innowiercy,

6 — ateiści i bezwyznaniowi.

Ze względu na różne rozłożenie tych grup typologicznych w poszczególnych miastach polskich, trudno byłoby podać jakieś wskaźniki określające ich zasięg. Można by tylko stwierdzić ogólnie,

że najbardziej liczna jest grupa druga i trzecia, po nich następuje grupa czwarta, nieco dalej — pierwsza, a na końcu — piąta i szósta.

Mając na uwadze przedstawiony w ogólnych zarysach poziom religijności miejskiej, zwróćmy z kolei uwagę na niektóre czynniki, wywierające na niego wpływ. Uwarunkowania te mogą być różnorodne.

Wydaje się, że w pierwszym rzędzie religijność miejska uwarunkowana jest typem i charakterem samego miasta. Odnośnie do tego czynnika, wysunięto na wstępie dwie hipotezy generalne — jedną opartą na statystycznym typie miast, drugą — na społeczno-gospodarczym charakterze miast. Dotychczasowe badania w jakiejś mierze potwierdzają obydwie te hipotezy, z tym jednakże, iż drugą bardziej niż pierwszą. Jak widzieliśmy na podanych poprzednio przykładach, niektóre wielkie miasta w Polsce odznaczają się stosunkowo wysokim poziomem religijności, zwłaszcza w zakresie praktyk religijnych, w przeciwieństwie do nich, w niektórych małych i średnich miastach, poziom ten jest niższy, a nawet znacznie niższy. Stwierdzenie to znajduje wytłumaczenie w fakcie, że wiele miast, niezależnie od wielkości, zgromadziło ludność napływową, zwłaszcza młode pokolenie, które zerwało z poprzednią tradycją, a wraz z nią z dawnymi formami religijności. Dlatego też na ogół miasta uprzemysłowione, szczególnie rozwijające się po wojnie, oraz miasta na ziemiach zachodnich odznaczają się niskim poziomem religijności.

Drugim czynnikiem zasługującym na szczególną uwagę jest historia miasta czy nawet całego regionu. Trudno byłoby w tej chwili o przytoczenie szczegółowych danych w tej kwestii. Niewątpliwie wszystkie regiony, a w ich ramach miasta, mają swoją specyfikę, swoje osobliwe dzieje, swoją tradycję, które wywierały mniej lub bardziej trwały wpływ na religijność mieszkańców. Można powiedzieć, że profil religijności miast polskich, przynajmniej pod pewnym względem jest taki, jak go ukształtowała historia. Tak np. inna religijność będzie na Śląsku, w Wielkopolsce czy na Pomorzu niż np. w Małopolsce, na Kurpiach czy na Mazurach. Inny typ religijności będzie cechował takie miasta, jak Katowice, Kraków, Bydgoszcz niż Lublin czy Olsztyn. Tę specyfikę historyczną należałoby uwzględniać osobno przy analizie religijności poszczególnych miast.

Trzecim bardzo ważnym czynnikiem warunkującym poziom religijności miejskiej jest kultura masowa. Przez „kulturę masową" rozumie się najczęściej ogół kulturalnych dóbr konsumpcyjnych oddanych dla całych mas ludności za pomocą środków powszechnego przekazywania w ramach cywilizacji industrialnej (G. Fried-

mann). Dzięki środkom masowej komunikacji, jak prasa, radio, kino, telewizja, telefon, dyfuzja idei, wartości wzorów zachowania odbywa się w trybie bardzo szybkim i swym zasięgiem obejmuje całe społeczeństwo. Pod wpływem tego, niejako „odgórnie" kształtowane są w społeczeństwie sądy, wartościowania, postawy i dążenia ludzi. Masowość i tempo komunikowania sprawia, że współczesny człowiek nie ma czasu na przemyślenie narzucanych mu przez centralne ośrodki dyspozycyjne wartości kulturalnych. Syntezy przekazywanych mu treści dokonują za niego inni. On przyjmuje je już w gotowej postaci. Występuje tu jakby pewien automatyzm, brak zastanowienia się, przemyślenia i świadomej decyzji.

Kultura masowa ze swej istoty nie jest ani aktywnie laicka, ani tym bardziej ateistyczna. Cechuje ją jednak pewna forma laicyzacji, określona przez Halinę Bortnowską jako „laicyzm nieobecności". Bóg w kulturze masowej jest nieobecny. W wyniku reagowania na jej wpływy, przeciętny mieszkaniec miasta bardzo niepostrzeżenie rezygnuje z wartości religijnych, nie zauważając nawet, kiedy przeszedł na pozycje laickie.

Czwartym czynnikiem warunkującym poziom religijności miejskiej jest dezintegracja więzi społecznej. Socjologowie powszechnie stwierdzają, że współczesne miasto jest społecznością heterogeniczną, wytwarzającą typowe formy interakcji, oparte na stycznościach i stosunkach bezosobowych i krótkotrwałych. Kryje się w tym jakiś paradoks „miejskiego stylu życia", że z jednej strony na jednym miejscu skupia się ogromna masa ludzi, z drugiej zaś ci sami ludzie mało się znają nawzajem; kontakty ich mają raczej charakter pośredni, przez instytucje; gęstość zaś i nasilenie tych kontaktów w ciągu dnia sprzyja rezerwie i indyferencji. W związku z tym socjologowie mówią, choć z pewną przesadą, o zindywidualizowaniu, zatomizowaniu i anonimowości mieszkańców miast.

Scharakteryzowany rodzaj więzi społecznej występującej w miastach, zwłaszcza wielkich, nie sprzyja religijności, przede wszystkim z tego względu, że katolicyzm jest religią wspólnoty. Bez świadomości wspólnoty, poczucia solidarności, więzów braterstwa, nie ma autentycznego przeżywania wartości religijnych. Wspólnota zaś ma miejsce tam, gdzie ludzie znają się wzajemnie i utrzymują styczności bezpośrednie, osobowe. Niestety, nie można tego odnieść do wielu parafii miejskich.

Z dezintegracją więzi społecznej wiąże się piąty czynnik wpływający na poziom religijności w mieście, jakim jest środowisko społeczne. Jedną z cech charakterystycznych tego środowiska — jak podkreśla Jan Turowski — jest wzrost jego rozmiaru. Dzięki

swemu rozmiarowi, sprzyja ono z jednej strony szerokiemu marginesowi wolności, „przywatności życia", łącznie ze sferą stosunków rodzinnych, obojętności jednych na zachowanie drugich, z drugiej zaś zanikowi opinii publicznej i stosowania narzędzi kontroli społecznej. Istnieje w tym zakresie znana prawidłowość — mówiąca, że między rozmiarami środowiska społecznego a wpływem opinii publicznej zachodzi stosunek odwrotnie proporcjonalny. Nie trzeba chyba dowodzić, że specyfika środowiska miejskiego nie sprzyja religijności jego mieszkańców, opartej głównie na tradycji.

Szóstym z kolei czynnikiem, omówionym szerzej przez ks. Józefa Majkę w osobnym artykule, jest liczba kościołów, parafii i w ogóle problem „terytorialności" parafii miejskiej. W związku z eksplozją demograficzną w XIX i XX wieku, parafie miejskie „pęczniały" i rozrastały się do niebywałych rozmiarów. Duszpasterstwo niewiele reagowało na tę sytuację, tym bardziej, że kościoły w mieście podczas niedzielnej mszy św. zawsze były przepełnione wiernymi. Jako jeden z pierwszych, zwrócił na ten problem uwagę H. Swoboda, w pracy pt. *Grossstadtseelsorge, eine pastoralsoziologische Studie* (Regensburg 1909). Wysunął on wówczas postulat liczebnego zmniejszenia parafii miejskich przez powiększenie ich ilości. Postulat ten jednak został zrealizowany tylko w minimalnym stopniu. W dalszym ciągu obserwuje się w wielu krajach, a m. in. u nas istnienie parafii „olbrzymów" przekraczających liczbę 100 tys. wiernych. Nic dziwnego, że w wielu miastach ludzie nie wiedzą do jakiej parafii przynależą, a duszpasterstwo parafialne nie ma żadnego kontaktu z wiernymi. Na tym tle dostrzega się obecnie potrzebę poddania rewizji samej zasady „terytorialności" parafii miejskich. Chodzi o to, aby z jednej strony oprzeć je na ekologicznych strefach miasta, z drugiej zaś, uzupełniać dotychczasowe duszpasterstwo parafialne nowymi formami działalności, obejmującymi całe miasto. Wpływ zasygnalizowanego czynnika na religijność miejską zaznacza się przede wszystkim w tym, że ludzie często nie mają dostępu do kościoła, w którym mogliby spełnić nakazane praktyki religijne, a ponadto, nie poczuwają się do związku z własną parafią i jej duszpasterzami. Katolicy, zwłaszcza w dużych miastach, są parafianami anonimowymi.

Siódmym wreszcie czynnikiem, związanym ściśle z poprzednim, warunkującym religijność miejską jest liczba duchowieństwa, jego wartość i praca duszpasterska. Wzrost parafii miejskich odbił się dotkliwie na braku duszpasterzy w mieście i świadczonych przez nich usługach. Istnieje duża dysproporcja pomiędzy ilością wiernych przypadających na jednego księdza w mieście i na wsi. Podczas gdy przeciętnie w Polsce na jednego księdza przypada około 2.291 katolików, w miastach, zwłaszcza dużych, liczba ta

sięga często kilku a nawet kilkunastu tysięcy. Sporządzona w tym zakresie przez ks. Tadeusza Makowskiego statystyka za rok 1960 wykazuje, że najwięcej wiernych na jednego kapłana przypada w diecezji warszawskiej i łódzkiej, a więc w diecezjach obejmujących wielkie miasta. Nie trzeba się więc dziwić, że brak księży jest przyczyną obniżającego się poziomu religijności miejskiej. Badania prowadzone w tym zakresie w Paryżu wykazały, że ludzie obojętnieli pod względem religijnym po prostu dlatego, że nie miał ich kto obsłużyć. Pewne zastrzeżenia budzi też jakość duszpasterzy i stosowane przez nich metody duszpasterskie. Wiadomo powszechnie, że proboszczowie dotychczas jeszcze są więcej administratorami niż duszpasterzami. Badania przeprowadzone w Olsztynie i Barczewie na Warmii oraz wśród inteligencji w dwu miejscowościach uzdrowiskowych, wykazują, że katolicy miejscy zwracają coraz większą uwagę na osobowe wartości księdza. Autorytet oparty na władzy nie ma już dzisiaj takiego znaczenia jak dawniej. Świeccy stawiają ponadto postulat, aby podstawową metodą duszpasterską był obecnie osobisty, indywidualny, bezpośredni kontakt księdza z wiernymi. Tymczasem współczesna formacja seminaryjna nie daje księdzu odpowiedniego przygotowania do tego typu pracy. Dodajmy, że brak kontaktów może w przyszłości dotkliwie odbić się na duszpasterstwie parafialnym.

Wymienione czynniki nie wyczerpują całego splotu uwarunkowań współczesnej religijności miejskiej, tym bardziej, że wyszczególniono tylko czynniki oddziaływające na tę religijność negatywnie. Z pewnością lista tych czynników, a wśród nich także pozytywnie wpływających na religijność miejską, jest o wiele dłuższa. Całościowe uchwycenie ich wymagałoby podjęcia badań socjologicznych na szerszą skalę.

*

Na podstawie przeprowadzonej powyżej analizy zjawisk życia religijnego w miastach polskich można by postawić pytanie — czy zasygnalizowane tendencje przemian religijnych nie prowadzą do wniosków zbyt pesymistycznych? Otóż wydaje się, że wobec faktu przemian w religijności nie można zajmować postawy pesymistycznej, czy nawet optymistycznej. Przemiany te nie zależą ani od intencji badacza czy innych ludzi, ani od ustroju społecznego czy politycznego, lecz wyznaczone są ogólnymi zmianami w ramach istniejącej cywilizacji lub skutkiem przejścia z jednej cywilizacji w drugą. Inaczej mówiąc, przemiany w religijności dokonują się zawsze, choć z różnym nasileniem. Nie można więc z tego tytułu zrzucać odpowiedzialności ani na cywilizację, ani na religię jako taką, ani na inne czynniki. Pewne zobojętnienie religijne, następu-

jące w wyniku przemian cywilizacyjnych, świadczy tylko o niedostosowaniu się form religijności do nowych warunków. Zadaniem socjologii religii jest, w miarę możliwości, obiektywne zbadanie tych przemian, zanalizowanie ich i wskazanie na ich kierunek.

Poprzednie rozważania nie mogą przeto nasuwać wniosków pesymistycznych czy optymistycznych. Ukazują one jedynie, na ile to było możliwe, że religijność miejska w dwudziestoleciu powojennym znajduje się w fazie gruntowych przemian. To, co po wojnie dokonuje się u nas, w innych krajach dokonało się wcześniej. Przemiany religijne w naszym kraju są tylko pewnym charakterystycznym „wycinkiem" ogólnych przemian w religijności zachodzących wszędzie tam, gdzie kształtuje się nowa cywilizacja „industrialna". Dlatego istotny problem sprowadza się tutaj do pytania, czy potrafimy uchwycić te współczesne przemiany, zrozumieć je i w oparciu o nie wykształcić nowe formy religijności, adekwatne do nowej cywilizacji.

Szczególne zadanie w tym zakresie przypada do spełnienia duszpasterstwu miejskiemu. Zachodzi bowiem to, co powiedział jeszcze Pius XI, że „duszpasterstwo dnia wczorajszego nie wystarczy na dziś". Jest faktem oczywistym, że wiele z dotychczasowych form duszpasterstwa miejskiego jest już przestarzałych. Co więcej, istnieje uzasadniona obawa, czy przynajmniej niektóre tradycyjne metody duszpasterskie stosowane jeszcze obecnie nie sprzyjają pogłębianiu się procesów laicyzacji społeczeństwa miejskiego? Pytanie nie jest retoryczne. Przemiany religijne w powojennej Polsce dokonują się ustawicznie, wywołując coraz to nowe potrzeby ludności miejskiej, które, niestety, nie są zaspokajane przez współczesne duszpasterstwo. Skutkiem tego, znaczna część mieszkańców miast, zwłaszcza spośród inteligencji, wymyka się spod zasięgu oddziaływania duszpasterstwa, a to z kolei coraz bardziej ogranicza się do ludzi tkwiących jeszcze w tradycyjnej religijności i „na siłę" tę religijność podtrzymuje. Znalezienie nowych, bardziej skutecznych metod duszpasterstwa miejskiego nie jest zadaniem niniejszego artykułu. Zadanie to należy do kompetencji teologii pastoralnej i podjęcie go wymagałoby osobnej pracy.

Ks. Władysław Piwowarski

BIBLIOGRAFIA

A. Prace niepublikowane:

Borowski E. ks., *Ideały życiowe młodzieży licealnej jako problem pedagogiczny*, Lublin 1965 (maszynopis).

Lis Sz. ks., *Formowanie się parafii podmiejskiej i jej przemiany*, Lublin 1963 (maszynopis).

Lisowski S. ks., *Zagadnienie dystansu społecznego między księżmi a inteligencją w Polsce*, Lublin 1962 (maszynopis).

Morawski B. ks., *Religijność dojeżdżających do pracy w Częstochowskim Okręgu Przemysłowym*, Warszawa (w przygotowaniu).

Pyclik W., T. Chr., *Religijność miejskiej młodzieży licealnej*, Lublin 1961 (maszynopis).

Sajdok K., *Stosunek pewnej kategorii ludzi do modelu rodziny chrześcijańskiej*, Lublin 1965 (rękopis).

Wawro O. R., Ofm., *Powołania kapłańskie a środowisko społeczne*, Lublin 1961 (maszynopis).

Welc Fr. ks., *Uwarunkowania praktyk religijnych w archidiecezji gnieźnieńskiej*, Lublin (w przygotowaniu).

Ponadto wykorzystano wyniki badań socjologicznych, przeprowadzonych w jednym z zakładów przemysłowych we Wrocławiu oraz wyniki badań własnych, przeprowadzonych głównie w diecezji warmińskiej. Wiele informacji zasięgnięto także z różnych miast w Polsce, dzięki wywiadom przeprowadzonym z księżmi i ludźmi świeckimi.

B. Prace publikowane:

Bortnowska H., *Kościół, laicyzm i kultura masowa (artykuł dyskusyjny,)* „Znak" XIII (1961), s. 834—851.

Charpin F. L., *Pratique religieuse et formation d'une grande ville*, Paris 1964.

Chélini J., *La ville et l'Église*, Paris 1958.

Ciupak E., *Kult religijny i jego społeczne podłoże — studia nad katolicyzmem polskim*, Warszawa 1965.

Fichter J. H., *Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei* (z ang. tłum. H. Schmidthüs), Freiburg 1957.

Houtart Fr., *Les paroisses de Bruxelles*, Bruxelles 1955.

Kijak R. — Chmielnicki N., *Postawy religijne mieszkańców hoteli robotniczych w Gliwicach*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy" III (1959) nr 6, s. 668—686.

Kłoskowska A., *Kultura masowa*, Warszawa 1964.

Labbens J., *L'Église et les centres urbains*, Paris 1959.

Laloux J., *Analyse sociologique du changement social et religieux*, „Social Compass" VII (1960), s. 49—60.

Majka J. ks., *Problem parafii miejskich*, „Homo Dei" XXIX (1960), s. 684—692.

— *Socjologia religii w ujęciu prof. Le Bras a socjologia duszpasterska*, „Zeszyty Naukowe KUL" III (1960), nr 1, s. 91—108.

— *La sociologie de la religion en Pologne*, „Social Compass" X (1963), s. 453—476.

Malanowski J., *Przemiany społeczne w podwarszawskim miasteczku w latach 1938—1960*, Warszawa 1964.

Nowakowska I., *Światopogląd pracowników nauki*, „Argumenty" V (1961) nr 32.

Pawełczyńska A., *Dynamika i funkcje postaw wobec religii*, „Studia Socjologiczno-Polityczne", 1961, nr 10, s. 71—93.

— *Na granicy miasta i wsi (wyniki badań nad ludnością Ińska i Węgorzyna)*, OBOP, Warszawa 1964.

— *W powiatowym mieście (wyniki badań nad ludnością Stargardu i Łobezu)*, OBOP, Warszawa 1964.

Socjologia religii — wprowadzenie, oprac. i wyb. dokonał Fr. Houtart, Kraków 1962.

Socjologiczne problemy miasta polskiego. Studia pod redakcją S. Nowakowskiego, Warszawa 1963.

Turowski J., *Urbanizacja świata?*, „Zeszyty Naukowe KUL" IV (1961), nr 2, s. 45—80.

Wędrychowicz A., *Przyczynek do badań udziału nauczycieli łódzkich w praktykach religijnych*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy" V (1961), nr 6, s. 49—53.

Wielowieyski A., *Losy dwóch pokoleń*, „Więź", 1964, nr 7—8, s. 5—27.

Woźnicki A., T. Chr., *Nowe Tychy — miasto przyszłości*, „Znak" XIII (1961), s. 1071—1088.

Ziółkowski J., *Urbanizacja, miasto, osiedle — studia socjologiczne*, Warszawa 1965.

ZYGMUNT KUBIAK

POEZJA GRECKA

Kiedy najdawniejsi poeci greccy zadawali sobie pytanie, po co istnieje sztuka, a w szczególności poezja, przeważnie odpowiadali: po to, żeby dawać przyjemność. W *Iliadzie* posłowie Agamemnona, przychodząc do Achillesa, znajdują go „radującego swe serce grą na rozgłośnej formindze". „Rozkoszował się nią — mówił dalej Homer — i śpiewał sławne czyny bohaterów". Podobną rozkosz znajdowali w gędźbie pieśniarzy, deklamujących poematy do wtóru formingi, zalotnicy Penelopy w *Odysei*. Wśród takiej właśnie zabawy znajduje ich świniopas Eumajos, gdy odwiedza pałac swego pana:

> *Powrócił między swe świnie z tych komnat, z onych podwórców,*
> *pełnych biesiadnej hałastry, co się rozkosznie raczyła*
> *gędźbą i pląsem.*)*

Król Alkinoos, mówiąc w *Odysei* o rozkoszach Feaków, zestawia przyjemność dawaną przez poezję z innymi rodzajami przyjemności, bardzo materialnymi:

> *My nade wszystko kochamy uczty, cytarę i pląsy,*
> *i ciepłą kąpiel, i nowe szaty, i miękkie łoże.*

Nie definiowali celu poezji w sposób patetyczny. Poeci późniejsi od Homera podkreślali nieraz, że poezja może być środkiem przekazywania ludziom ważnych prawd, ale również oni zaznaczali, że powinna ona dawać przyjemność.

Poeta musiał być przede wszystkim dobrym rzemieślnikiem, znawcą metrum poetyckiego i znawcą takiego układania słów, żeby z tego powstawał tekst piękny, dający przyjemność uszom i sercu. Tak pojmował swoje zadanie anonimowy autor *Hymnu do Apollina*, z epoki pohomeryckiej, który w tekście utworu tak się

---

*) Fragmenty *Odysei* cytuję w (wysoko przeze mnie cenionym) przekładzie Józefa Wittlina, trochę go modernizując dla potrzeb tego szkicu.

reklamuje, przemawiając do mieszkanek wyspy, którą właśnie odwiedził: „Bądźcie pozdrowione, dziewczęta! Pamiętajcie o mnie, jeśli ktoś z ludzi wędrujących po ziemi przyjdzie z daleka i zapyta: który to spośród pieśniarzy, co nawiedzają ten kraj, jest wam najmilszy, który was najbardziej raduje? — Odpowiedzcie mu wszystkie, odpowiedzcie chórem: ślepy śpiewak, ten, co z Chios przychodzi, z wyspy skał urwistych. Nawet w czasach przyszłych nikt nie dorówna jego pieśniom".

Poeta był wykonawcą przedmiotów, pięknych, radujących słuchaczy przedmiotów, podobnie jak wykonawcami przedmiotów byli twórcy kor attyckich i budowniczowie Partenonu. Wymagano od nich przede wszystkim, żeby były to przedmioty wykonane porządnie.

Porządnie, to znaczy: dokładnie. Filologia klasyczna, biorąc natchnienie z poezji greckiej, wszczepia kult dokładności. Jest to jednak cnota nie zawsze doceniana. Dobrze zrozumiała jej znaczenie Anne de Noailles, gdy w wierszu, w którym odżegnuje się od zbyt patetycznych mistrzów życia duchowego:

Ce n'est pas toujours vous qui me portez secours
Dans les combats mortels où le sort me situe —

zwracając się do Montaigne'a, obdarza go takim epitetem: *Montaigne exact et dru* — „Montaigne dokładny i krzepki". Zrozumiała ona, że nawet jego dobroć, nawet jego miłosierdzie, polega przede wszystkim na tym, że we wszystkim, co pisze o świecie i o życiu ludzi, stara się być zawsze dokładny.

Poezja grecka najważniejszych epok, archaicznej i klasycznej, nie zna wierszy niedokończonych czy naszkicowanych, jakich jest wiele w poezji nowożytnej. Stan niewykończenia mógł być spowodowany tylko okolicznościami zewnętrznymi, na przykład śmiercią autora.

Nie zna też ona mglistych opisów i mglistych stanów uczuciowych.

Jeśli decydowano się na opis, musiał to być opis porządny, niezależnie od tego, co się opisywało, choćby chodziło tylko o wieczerzę, jaką Odyseusz po powrocie na Itakę, jeszcze nierozpoznany, raczy się w szałasie gościnnego Świniopasa, który

spiżem ostrym
naszczepał drwa, zasię oni przywiedli wieprzka wielkiego,
pięcioletniego...

(zaznaczone jest nawet, ile ma lat)

... co w sadło był porośnięty obficie.
Już go przy ogniu postawią. Aliści boski Świniopas

nie zapomniał o bogach, o nie! — on w sercu swoim
zbożne stanowił zamysły: więc na początek do ognia
szczeć rzuca zdartą ze łba białokływego wieprzka
na żertwę bogom...

I tak dalej — wszystko jest dokładnie opisane, aż do momentu, gdy Odyseusz, wzruszony wymierzoną mu — jako gościowi — największą porcją mięsa mówi:

Eumaju! Bądź umiłowan od Dzeusa, ojca — podobnie
jak ja miłuję ciebie: że tyle części mi świadczysz,
ubogiemu...

Odczuwamy, że opis jest tak samo porządny, jak porządnie były wykonywane owe czynności.

Podobnie porządne i dokładne opisy znajdujemy w obrazach z mitologii, na przykład opis porwania Kory przez Hadesa na początku *Hymnu do Demetry*. Jak wiadomo, Kora została porwana wtedy, gdy ze swymi towarzyszkami, córkami Okeanosa, zbierała na łące kwiaty i gdy po zerwaniu przez nią narcyza rozwarła się ziemia.

Demeter o pięknych warkoczach, czcigodną, opiewać będę,
i jej córkę o drobnych stopach, którą Hades zagarnął,
a zgodził się na to władca gromów, Zeus szerokowidzący,
gdy z dala od Demetry złototronej, dawczyni darów,
pośród cór Okeana odzianych w suknie szerokie
zbierała kwiaty — róże, szafrany i piękne fiołki
na łące miękkiej dla stóp — mieczyki tam były, hiacynty,
a także narcyz, na złudę dziewczęcia o twarzy jak kwiat
wydany przez Ziemię — tak Zeus przysłużył się Władcy-Co-Wielu-
Przyjmuje-do-Swego-Królestwa: kwiat nie do wiary radosny,
będący dziwem dla wszystkich, co nań patrzyli, zarówno
dla bogów, co śmierci nie znają, jak i dla ludzi śmiertelnych...

Żaden epitet nie jest tu wyłącznie „poetycki"; każdy ma znaczenie rzeczowe: Demeter ma piękne warkocze, Kora — drobne stopy, suknie cór Okeanosa są „szerokie". Zanim zaświeci sam narcyz — najważniejszy — dowiadujemy się, jakie na owej łące rosły inne kwiaty. Łąka zaś jest „miękka" — jest to więc rzeczywista łąka, ta, której miękkość autor *Hymnu* kiedyś odczuł, gdy szedł przez nią — może wczesnym rankiem — boso.

Taki sam ład zauważamy w formułowaniu myśli. Jeśli aforyzmy w poezji klasycznych Greków wydają się nam czasem przesadne,

dzieje się tak tylko dlatego, że nie rozumiemy ich dokładnego sensu.

Pindar mówi, że najcenniejsza ze wszystkich rzeczy jest woda, na drugim miejscu dzielność, na trzecim złoto. Wygląda to na aforyzm tzw. efektowny. W rzeczywistości bez wody — której w Grecji nieraz odczuwano brak — zamiera życie; dzięki wodzie się istnieje; bez wody nie można zagotować pokarmu. Bez dzielności zaś nie można zachować swojej godności ludzkiej; nie można też wznieść swego życia ponad szarość i jałowość; Pindar prowadził życie dosyć wędrowne, a gościńce w Grecji nawet dla ludzi, jak on, bogatych, którzy podróżowali z orszakiem, nie były bezpieczne; bez dzielności w ogóle nie można było żyć długo albo trzeba było siedzieć całe życie w domu. Złoto zaś też było potrzebne, aforyzm ten bynajmniej nie miał wykazywać, że jest ono mało warte; jest ważne — na swoim miejscu. Rachunki, jakie Pindar wystawiał greckim arystokratom za pieśni sławiące ich zwycięstwa w igrzyskach, świadczą o tym, że w pełni doceniał znaczenie pieniędzy.

Dla Greków — to, co nie osiągnęło jasności, nie nadawało się do sztuki. To, co nie osiągnęło określonego kształtu, nie nadawało się do sztuki. Właśnie dlatego, że sztuka była wykonywaniem przedmiotów.

Homer opisuje bohaterów tarzających się w płaczu, ale nie zapisuje ich nieartykułowanych jęków, czy półartykułowanych — takich, jakie słyszymy na przykład w *Sezonie w piekle* Rimbauda, w monologu „Szalonej Dziewicy".

Dla Greków bowiem sztuka w ogóle nie była przeznaczona do wyrażania uczuć w takim sensie, jak wyraża uczucia duża część nowożytnej liryki. Byłoby to przede wszystkim sprzeczne z ich obyczajem. Kiedy chcieli płakać, szli na brzeg pustego, „jałowego" morza. Tak płacze Odyseusz na wyspie nimfy Kalipso. Tak płacze Achilles, pokonany przez Agamemnona na naradzie wodzów. Przychodzi do niego wówczas Tetyda i pyta: *Teknon, ti klajejs*? — „Dziecko, czemu płaczesz?" — i Achilles rychło przekonuje się, że właściwie w niczym nie może mu pomóc. Kiedy Odyseusz, mając nerwy wyczerpane tułaczką po morzach, nie jest zdolny nad sobą zapanować i, słuchając pieśni o niedoli Achajów pod Troją, zaczyna płakać w towarzystwie ludzi, na uczcie u Alkinoosa — okrywa głowę płaszczem. Alkinoos jest zmartwiony — przykro mu głównie z tego powodu, że oto jego gość zaczął przy ludziach płakać, nadmiernie pokonany niedolą.

Fakt ten jest tak wyjątkowy, że Homer wybiera dla niego najbardziej tragiczne porównanie, jak zawsze dokładnie, precyzyjnie sformułowane:

I zelżał wielki Odysej,
i łzy mu trysły spod rzęs. A tak się szlochem zanosi
i łka i wyje niewiasta, do zwłok małżonka się tuląc,
gdy ten, w obliczu całego miasta, polęże przed szykiem,
którego bronił, pragnący zgubę od dzieci i domu
odegnać! — Ona go teraz widzi, jak leży i skurczem
drga przedśmiertnym i gnie się — więc go nakrywa swym
ciałem,
a biada głośno i skomli... wtem wrogi do niej przypadną
i kopijami ją biją w plecy i w głowę...
Alkinoos, dosłyszawszy płacz, mówi do biesiadników:
Dajcie mi posłuch, książęta i rajcy wszystkich Feaków!
Lecz najpierw niechaj Demodok uciszy lirne brzękadło,
bo mi się zda, że nie wszystkim ta gędźba była — przyjemna.
Odkąd tu siedzim przy uczcie i boski śpiewał nam piewca,
ani na chwilę nie ustał nasz gość w żałosnym płakaniu:
zapewne wielkie strapienie serce dziś jemu ścisnęło.
Przeto niech przerwie się pieśń! Pójdźmy się społem weselić,
my: gospodarze i gość — to będzie stokroć nadobniej...

Tragedia zna tylko zbiorowe albo indywidualne lamenty rytualne, które były czymś liturgicznie określonym — na przykład lament Persów w tragedii Ajschylosa albo żałobna pieśń Antygony kroczącej do grobowca, w którym ma być żywcem zamknięta — pieśni tej towarzyszy chór, co jeszcze bardziej ją obiektywizuje i nadaje jej jeszcze bardziej rytualny charakter. Był to obrzęd — jak lament płaczek na antycznych pogrzebach. Tak samo w *Iliadzie*, po śmierci Hektora, opłakują go — kolejno, jeden po drugim — jego bliscy.

Kiedy pod koniec *Iliady* Achilles i Priam (w namiocie wojownika, do którego stary Priam przybył w nocy, bezbronny, aby błagać o wydanie mu, za okupem, zwłok jego syna, Hektora, zabitego przez Achillesa) zaczynają płakać wobec siebie nawzajem, razem — choć każdy nad swoją własną niedolą — jeden nad starym swoim ojcem i nad poległym przyjacielem, Patroklosem, drugi nad Hektorem i nad Troją — odczuwamy, że staje się coś bardzo niezwykłego, jednocześnie wzniosłego i strasznego. Znajdują się obaj u kresu jakiejś strasznej drogi: Achilles jest u kresu swej walki z losem, Priam już zna całkowitą klęskę Troi — dlatego dzieje się z nimi coś, co właściwie dziać się nie powinno. Wyjątkowość tego, co się dzieje, widoczne w tej scenie przekroczenie jakiejś zasadniczej granicy, podkreślone jest tym, że zaraz to wszystko się przerywa — Achilles ucina całą scenę oschle, ostro:

Szybkonogi Achilles przemówił, spojrzawszy ponuro:
Już więcej nie drażnij mnie, starcze! Sam chcę ci oddać Hektora,
gdy przyjmę za niego okup...

Z powodu takiego obyczaju dla Greków niemożliwa była taka liryka jak duża część poezji romantycznej. Jak na przykład IV część *Dziadów.*

Wybieram, dla egzemplifikacji, Mickiewicza — oczywiście nie po to, żeby „obniżać" go — poetę, którego kocham. Jest on autorem tego heksametru w „Powieści wajdeloty":
Szczęścia w życiu nie znalazł, bo go nie było w ojczyźnie — od którego w całej *Iliadzie* i *Odysei* nie ma żadnego heksametru większego, są tylko równe mu. Wybieram Mickiewicza dlatego, że, będąc największym z romantyków, może on nam najlepiej ukazać cechy postawy romantycznej, również jej ograniczenia.

W IV części *Dziadów* autor problem niezrozumienia wzajemnego, tego, że jakieś relacje oparte były na ułudzie — rzecz w dziedzinie stosunków międzyludzkich bardzo częsta, (o czym dobrze wiedzieli Grecy, którzy tak często podkreślali na przykład to, że pozornie płacząc nad innymi, w istocie płaczemy przeważnie tylko nad sobą — jak uczniowie Sokratesa w *Fedonie,* jak niewolnice w *Iliadzie* płaczące na pogrzebie Patroklosa — „pozornie nad Patroklosem, w istocie nad sobą"; innymi słowy — że stan rzeczywistej komunikacji między ludźmi jest rzadki) — krótko mówiąc: problem zawodu uczuciowego, ujmuje jako swoją krzywdę, spowodowaną przez winę: „tak ciebie oślepiło złoto!"

W identycznej sytuacji poeta grecki, Archiloch, postępuje zupełnie inaczej. Archiloch starał się o rękę pięknej Neobuli, owej nieznanej nam dziewczyny, do której prawdopodobnie zwrócony był wiersz przemawiający do nas tylko drobnymi, przypadkowo przechowanymi, fragmentami:

Bawiła się trzymaną w ręku
gałązką mirtu
i pięknym kwiatem róży, a włosy jej
ocieniały ramiona i plecy...
...mająca włosy wonne
i piersi, których mógłby pożądać nawet starzec...

Odrzucił Archilocha ojciec Neobuli, Likambes, uważając, że jest zbyt biedny i że jest niepewną firmą jako wędrowny żołnierz najemny. Wówczas poeta zaczął pisać przeciw niemu paszkwile i pamflety, którymi według tradycji oszkalował go i ośmieszył tak skutecznie, że Likambes się powiesił.

Pamflety te nie przechowały się, jaki jednak miały charakter, możemy przekonać się z wiersza, jakim przeklina druha, który go zdradził; wyraża pragnienie, żeby spotkała go straszna śmierć — wszystko opisane jest oczywiście dokładnie:

Skostniały z zimna, nagi, morską trawą
ohydnie oblepiony,
na brzegu, gdzie się fale rozbijają,
leżący, poniżony,
jak pies, zębami niechaj szczęka, z twarzą w błocie...

Mickiewicz w IV części *Dziadów* nie usiłuje doprowadzić do tego, żeby ktokolwiek się powiesił, ale zamiast tego robi rzecz inną — wytacza tym, którzy są przyczyną jego cierpienia, proces moralny. Wznosi się ponad nich, uznaje siebie za skrzywdzonego. Grecy uznaliby takie wznoszenie się za bezprawne; uznaliby, że nie można być w tym wypadku sędzią, ponieważ jest się stroną. Różnica między postawą grecką a postawą romantyczną jest tu bardzo wyraźna. Grecy dawali wyraz namiętnościom, ale rozumieli, że „z pozycji namiętności" — jeśli tak można rzec — nie należy wygłaszać sądów moralnych. Wyrażali swoją pasję, ale zawsze potrafili ustosunkować się do niej jako do czegoś obiektywnego, zajmującego takie a nie inne miejsce; nie przesłaniała im ona wszechświata. Archiloch wie, iż wszechświat nie zawalił się od tego, że ten oto określony druh sprzeniewierzył się mu. Wyrażając namiętność, poeta grecki zawsze stoi w pewnym sensie na zewnątrz niej. W greckim języku bowiem „słowo", *logos*, oznacza jednocześnie „rozum". Stan, w którym rozum całkowicie się zaćmiewa i człowiek zupełnie traci panowanie nad sobą, uważali za wielkie nieszczęście, sprowadzające człowieka do poziomu zwierzęcia; nazywali taki stan: *ate* — „zaślepienie".

Namiętność — jak na przykład gniew, rozpacz czy miłość — była dla nich pewnym obiektywnym stanem, który odgrywa bardzo ważną rolę w materii życia; bez którego nawiedzin materia życia w ogóle by nie istniała. Stanem o genezie tak samo tajemniczej jak same źródła życia. Mówili, że namiętności zsyłane są przez bogów. Jako obiektywny stan, namiętność nie jest sama w sobie ani dobra ani zła. Często jest wspaniała — jak burza w górach. Jest niepokojąca — gdyż oznacza zmniejszony stopień władania sobą.

Dlatego w tragedii Sofoklesa chór nie unosi się bezproblemowym zachwytem nad miłością Hajmona do Antygony, ale przyjmuje ją jako fakt obiektywny, niewątpliwy i wyraża wobec tego faktu rzeczowy stosunek, który może boleśnie zmrozić wrażliwość romantyczną:

Miłości, w walce niezwyciężona,
miłości, która rujnujesz bogactwa...
Nawet duchy sprawiedliwych potrafisz zwieść na manowce,
ku własnej ich szkodzie;
przecież i tu, wśród krewnych, rozniecilaś
mężów spór...

Najsławniejsza oda Safony ukazuje stan namiętności z osobliwą, jak gdyby kliniczną dokładnością. Podlegając jej, poetka jednocześnie patrzy na nią z zewnątrz.

Bogom równy zdaje mi się ten chłopiec,
który siedzi teraz naprzeciw ciebie,
bardzo blisko, twego słodkiego głosu
chciwie słuchając,

śmiechu twego, który budzi tęsknotę,
aż się w piersi mojej szamocze serce.
Ledwie chwilę spojrzę na ciebie, wszystkich
słów zapominam,

głos się łamie, język drętwieje, szybki
płomień ciało moje przenika, oczy
nic przed sobą dojrzeć nie mogą, w uszach
tylko szum głuchy.

Pot mnie zlewa, ciało trzęsie się w dreszczu
i zieleńsza jestem od trawy polnej,
umierając niemal. Można by myśleć,
że oszalałam.

Postawa zupełnie odmienna od przeważającej w literaturze nowożytnej, gdzie albo widzi się w takich stanach coś demonicznego, albo wywyższa się je pod niebiosy.

Z tego powodu poezja grecka często wydaje się oschła. W klasycznej poezji greckiej nie ma Romea i Julii. Niemożliwe jest w niej poddanie całej wizji świata dialektyce jakiegoś jednego uczucia.

Podobną relację pomiędzy emocjami a rozumem, podobną obiektywność, podobną wreszcie niemożliwość łudzenia się choćby przez chwilę, że liryczne zaklęcie czy skarga może zrekompensować niezdolność do praktycznego zwycięstwa — znajdujemy w poezji greckiej również w stosunku do spraw znacznie szerszych, w całym zakresie ludzkiego losu, indywidualnego i społecznego.

Stosunek do historii — pozbawiony jakichkolwiek złudzeń. Historia przed oczyma Greków jest niepojętym dla ludzi procesem,

w którym giną albo dźwigają się z upadku miasta i narody. Hektor, obrońca Troi, mówi w *Iliadzie* (bo Troja niestety ma zginąć):

Zbliży się dzień ostateczny zagłady świętego Ilionu,
Zginie i Priam, przesławny kopijnik, i naród Priama...

Co bynajmniej nie implikuje, że owi Trojanie są gorsi — czy lepsi — od Greków, którzy ich pokonają. Nie — po prostu będą pokonani.

A ponieważ bieg historii jest taki, że miasta giną albo dźwigają się, problem polega na tym, żeby nie zginąć (tylko dziwni masochiści chcą zginąć), a nie na tym, żeby rozważać stopień swojej krzywdy. Osiągnięcie takiej świadomości jest wyzwolicielskie, ponieważ dzięki niej energia przeznaczona dotychczas na zadawanie udręczonego pytania: „Dlaczego? dlaczego?" (pytania, dla którego nie ma odpowiedzi) — zostaje w całości skierowana ku temu, żeby nie zginąć. Ajschylos bił się z Persami, a nie odczuwał potrzeby rzucania na nich gromów w swej sztuce (w tragedii *Persowie*); bo ich pokonał.

Z taką postawą związany jest tyle razy podkreślany fakt, że w *Iliadzie* nie można by się zorientować, do jakiego należy narodu, czy z kim się solidaryzuje autor — z Grekami czy z Trojanami. A również osobliwe słowa Achillesa, który mając zabić w walce któregoś z Trojan, skarżącego się przed śmiercią, że utraci młode życie, tak do niego przemawia:

Przyjacielu, ty też musisz umrzeć. Czemu więc tak się skarżysz?
Umarł i Patroklos, o tyle lepszy od ciebie...
A na mnie spójrz — czy nie jestem i urodziwy i krzepki,
syn szlachetnego ojca i matki, prawdziwej bogini,
a jednak nawet nade mną wisi śmierć — i los przemożny.
Nadejdzie taki świt albo wieczór, albo południe,
kiedy ktoś i ze mnie wywlecze ducha w walce,
powaliwszy mnie włócznią lub strzałą dobytą z kołczana...

Achilles skutecznie walczy z Trojanami, ale właściwie nie ma do nich pretensji.

Ma jednak pretensję do losu — ale to dlatego, że on jest jednak w stanie namiętności, nad którą nie potrafił zapanować. *Iliada*, jako opowieść o Achillesie, jest przecież opowieścią o klęsce bohatera. Podkreślone to jest zaraz w pierwszych słowach: *Menin aejde, thea, Peleijado Achileos, ulomenen...* („Gniew wyśpiewaj, bogini, Achillesa, syna Peleusa, zgubny...").

Odyseja zaś będzie opowieścią o bohaterze, który nie zgłasza pretensji do losu, poniewierającego nim dotkliwie, ale nieustannie walczy o to, żeby nie zginąć. Zaznaczone jest to również w pierwszych słowach: *Andra moj ennepe, Musa, politropon...* (Wyśpiewaj mi, Muzo, męża znającego wiele sposobów...").

Udaje mu się to — dzięki jego „sposobom", mądrości i dzielności, nie ginie, dociera do Itaki, ale nie implikuje to bynajmniej, że miał on jakiekolwiek prawo do tego, żeby nie zginąć — tak samo jak Achilles.

Zdanie, które zapamiętałem z jakiejś książki francuskiej, znakomicie określa istotę owej antycznej wizji świata: *L'homme n'a aucun droit à ne pas être écrasé* — „Człowiek nie ma żadnego prawa do tego, żeby nie został zmiażdżony". Rzeczywiście — bardzo często zostaje zmiażdżony.

Wyraża to rozumienie z równą Grekom siłą jeden z poetów polskich, ten, który jest wśród nich najbardziej helleński — Jan Kochanowski. Zapewne nie jest przypadkiem, że wiersze jego, których fragmenty zacytujemy, są tak bardzo greckie nie tylko w duchu, ale również w formie (czy w naszym świecie duch w ogóle istnieć może bez formy?) — chodzi mi o to, że istotnie twarde są jak diament; że na przykład zupełnie nie dadzą się skompromitować przez parodystyczną deklamację, która może zachwiać nie jeden wybitny nawet wiersz; te wiersze ostukiwać można ze wszystkich stron — nic z nich nie odpadnie.

Jedenże tylko sposób człowiekowi
jest urodzić się, a zginąć tak wiele
dróg jest, że tego nie podobna zgadnąć...

To było z *Odprawy posłów greckich*. A teraz z „Fragmentów":

Kiedy by kogo Bóg był swymi słowy
upewnił, że miał czasu wszelakiego
strzec od złych przygód jego biednej głowy,

miałby przyczynę żałować się swego
nieszczęścia, płacząc, że mu się nie stało
dosyć tak zacnej obietnicy Jego.

Ale że Bogu z nami się nie zdało
tak postępować, próżno narzekamy,
że się co przeciw myśli nam przydało.

Wszyscy w niepewnej gospodzie mieszkamy,
wszyscyśmy pod tym prawem się zrodzili,
że wszem przygodom jako cel być mamy.

Literatura grecka, zwłaszcza poezja, ukazuje zawsze w sposób pozbawiony wszelkich zahamowań, w pełnym obnażeniu — niedolę świata.

Zmarła podczas wojny pisarka francuska, Simone Weil, która nie jest jeszcze u nas tak znana, jak na to zasługuje, a stanowi na tle kultury współczesnej zjawisko pod wieloma względami wyjątkowe — w rozprawie *L'Iliade ou le poème de la force* („Iliada czyli poemat o sile") zestawem cytatów i przenikliwymi komentarzami ukazała, w jaki sposób *Iliada* ujmuje stosunki w świecie ludzkim jako stosunki oparte na grze sił, nie mających żadnego uzasadnienia poza tym, że są — siłami; zarówno siłami samych ludzi toczących ze sobą walki, jak i wielkimi siłami przyrody, od których ludzie zależą (i które mogą uczynić z nich przedmioty — w sensie dosłownym: przemienić ich w trupy; wówczas wojownicy leżą na ziemi „znacznie bardziej drodzy sępom niż własnym małżonkom"), jak wreszcie żywiołami znajdującymi się w samych ludziach, a mogącymi się nieraz zwrócić przeciw nim.

Podobne zestawy cytatów można by wybrać ze starych liryków greckich, a również z greckich tragedii — z tych zupełnie obiektywnych obrazów walk toczących się między ludźmi i miażdżenia ludzi przez wydarzenia niezależne albo tylko częściowo zależne od nich.

Zarówno w tragediach, jak u Homera, ludzie wleczeni w niewolę — zjawisko następujące po każdym podboju miasta, zjawisko częste we wszystkich epokach historii — dokładnie wiedzą, ku czemu są wleczeni; widzą nie tylko obecną nad ich głowami pożogę; widzą również długi szereg jednostajnych lat, podczas których będą się powoli starzeć w jednostajnej egzystencji niewolniczej; w egzystencji, do której nawet się przyzwyczają — tak jak przyzwyczaił się Eumajos, niewolnik Odyseusza. Ale nie będą z niej zadowoleni. Poezja grecka nigdy nie posuwa się do najlżejszej choćby sugestii, że niewolnik może, czy powinien, być zadowolony z tego, że jest niewolnikiem. Wobec tego problemu — jednego z centralnych w kondycji ludzkiej — grecka świadomość jest zawsze ponad wszelkimi mistyfikacjami. Nie dla niej to uniwersalne zamącenie problematyki psychologicznej, tak częste w myśli nowożytnej, w którym gęstwa bezprawnie zmieszanych ze sobą sugestii psychologicznych, emocjonalnych, metafizycznych i społecznych doprowadza do zupełnego zmistyfikowania obrazu zależności międzyludzkich. Proust trapił się „niemożnością posiadania innej istoty na własność". Grecy zaś wiedzieli, że to jest możliwe — ale w takim zakresie, w jakim można inną istotę na własność posiadać — to znaczy poprzez uczynienie z niej niewolnika, za pomocą siły. Niedorzecznością jest tylko oczekiwanie, żeby

niewolnik jako niewolnik — był ze swego losu zadowolony: „Zeus odbiera człowiekowi połowę duszy — mówi karny świniopas, Eumajoi, w *Odysei* — kiedy czyni go niewolnikiem".

Nie dla Greków dziwny obraz tragarza Lucky'ego z *Czekając na Godota*, obraz niewolnika metafizycznego.

Dla Greków — postać Edypa, który — zmiażdżony przez los i już oślepiony własnymi rękami — słyszy Kreona, obejmującego z kolei władzę nad miastem, tylko to: „Przestań myśleć, że jeszcze rządzisz".

Oprócz obrazów znajdujemy w poezji greckiej zupełnie niedwuznaczne wypowiedzi ogólne o kondycji ludzkiej — wypowiedzi będące jak gdyby ciągłym przypominaniem sensu legendy o królu Midasie, który schwyciwszy mądrego bożka Sylena, pyta go, co jest dla człowieka najlepsze, i słyszy, że właściwie lepiej jest nie żyć niż żyć. *Anthropos — hikane prophasis ejs dystychejn* („Człowiek dostateczny powód, żeby być nieszczęśliwym") — powie Menander, *en passant*, w jednej ze swych komedii. „Człowiek jest snem cienia" — mówi Pindar. Nie tylko snem i nie tylko cieniem, ale „snem cienia" — *skias onar*. Właśnie dlatego „nie ma żadnego prawa do tego, żeby nie został zmiażdżony".

Można zapytać, dlaczego w takim razie nie ma w greckiej literaturze kultu samobójstwa. Rzeczywiście nie ma — pod tym względem świadomość grecka zbiega się ze stanowiskiem Biblii. Samobójstwo jest rzadkością — targa się na swoje życie Ajas po ataku obłędu, gdy napadł na stado owiec, myśląc, iż są to jego wrogowie; podobnie jak w Biblii Saul rzuca się na obnażony miecz po zupełnej klęsce poniesionej w walce z Filistynami na górach Gelboe. Są to samobójstwa w stanach skrajnej rozpaczy, gdy nadmiar wyczerpania zawiesza działanie rozumu.

Autorzy owych wielkich ksiąg, jak Biblia i dzieła greckie, naprawdę znający materię życia, zdawali sobie sprawę, że samobójstwo jest wyjściem nie zawsze dostępnym — i często właśnie najmniej dostępnym dla tych, którzy cierpią najwięcej. Król chodzący w nocy po murach oblężonego i już niemal umierającego z głodu miasta (w jednej z historycznych ksiąg biblijnych), spotykający nagle kobietę, która zjada własne dziecko, jako potrawę — przekonujący się, że nie tylko sytuacja miasta jest tragiczna, ale ci, dla których on się poświęca, stają się ohydni — gdyby rzucił się w dół z muru i roztrzaskał o skały, takim postępkiem tylko wzmógłby to właśnie, co jest przyczyną jego rozpaczy.

Dzięki takiej znajomości materii życia samobójstwo było dla owych ludzi czymś nie bardzo honorowym. Wyczuwa się to doskonale w opisach śmierci Sokratesa. Chociaż jego cykuta była mu

narzucona i chociaż przed samą śmiercią powie, aby złożono w ofierze Asklepiosowi, bóstwu sztuki lekarskiej, koguta (a więc uważa, że to, co z nim się dzieje, jest w pewnym sensie uleczeniem) — jednak nie umiera triumfalnie; myśli bowiem o swoich przyjaciołach, których zostawia samych.

Hektor (w dalszym ciągu cytowanego już przez nas wyżej fragmentu) wyjaśnia w *Iliadzie*, dlaczego musi walczyć do końca:

Dobrze ja o tym wiem, przewiduję to w duszy i w sercu:
zbliży się dzień ostateczny zagłady świętego Ilionu,
zginie i Priam, przesławny kopijnik, i naród Priama.
Ale nie tak mnie dręczy nieszczęsna dola narodu,
dola króla Priama i matki, Hekuby czcigodnej,
i moich braci rodzonych, którzy — tak liczni i dzielni —
runą głowami w kurz, zmiażdżeni potęgą wrogów —
jak twoja dola, gdy któryś z Achajów, w spiż uzbrojony,
porwie cię łzami zalaną i dni swobody pozbawi...

Król z Biblii, przechadzający się po murach, poczuł na swojej szyi pętlę.

Grecka wizja świata, podobnie jak biblijna, implikuje pełną świadomość tego, że dla antynomii ludzkiego życia nie ma na ziemi rozwiązania; nie ma takiego rozwiązania, które pozwoliłoby nam stanąć na zewnątrz materii życia, do której należymy.

Pod tym względem grecka wizja świata w najgłębszy sposób zbiega się z przekonaniem wyrażonym również w Ewangelii: że dla antynomii ludzkiej egzystencji nie ma żadnego rozwiązania na ziemi.

Zarówno literatura grecka, jak i „Księga Hioba" w Starym Testamencie, jak i wypowiedzi zawarte w Ewangelii — odrzucają teodyceę. Gdy mentorzy Hioba usiłują mu wytłumaczyć, że jego cierpienie jest skutkiem winy — Bóg przemawia z wichru: „Kimże są ci, gadający głupstwa?" W ewangelicznym epizodzie o ślepcu — na pytanie: „Czy on zgrzeszył, czy rodzice jego?..." — pada odpowiedź: „Ani on nie zgrzeszył, ani rodzice jego..."

Wcale jednak z tego wszystkiego nie wynika — uważali Grecy — że skoro nie wiemy, dlaczego materia życia, do której należymy, stanowiąc jej część, jest taka, jaka jest, i skoro nie ma rozwiązania, które mogłoby nas postawić poza nią (możemy — do pewnego stopnia — stanąć na zewnątrz tej czy innej nawiedzającej nas w danym momencie pasji, ale nie na zewnątrz materii życia jako całości) i pozwoliłoby nam ją osądzać — wcale z tego wszystkiego nie wynika, że nie należy żyć w obrębie owej ludzkiej kondycji, albo że należy nią pogardzać; ale trzeba mieć świadomość, że w jej obrębie się żyje.

Aldous Huxley zachwycił się fragmentem *Odysei*, w którym Homer opisuje żal ocalałych towarzyszy Odyseusza nad tymi, których im pożarła potworna Scylla: najpierw, wyczerpani żeglugą i przerażającymi doświadczeniami, zjadają wieczerzę, a dopiero potem zaczynają płakać.

Zaraz moi druhowie
z nawy wyskoczą, by wspólnie wieczerzę sobie zgotować.
A kiedy już ich odeszła chęć jadła, żądza napoju,
społem zapłaczą, pamiętni kochanych swych towarzyszy,
których nam Scylla pożarła, z nawy chwyciwszy głębokiej.
Atoli sen głęboki rychło uciszył biadania.

Przez to, że Huxley wydobył ten fragment i stawiał go za wzór tzw. bezlitosnego spojrzenia na świat, czynił go niejako czymś wyjątkowym. Podczas gdy dla Homera nie było to żadne „bezlitosne widzenie świata", było to po prostu przedstawienie faktycznego stanu rzeczy, bez żadnej oceny, bez sugestii jakiejkolwiek oceny. Istnienie determinizmów psychologicznych — rozumiał to Homer — wcale nie przeczy autentyczności uczuć. To, że fizyczne wyczerpanie może zarówno odwlec, jak i zakończyć płacz, w żadnej mierze nie podważało rzeczywistości żalu towarzyszy Odyseusza.

Literatura współczesna przyzwyczaiła nas do „czarnej" wizji świata. Wiele jej utworów nastrojem swoim zdaje się zbliżać do utworów poezji greckiej. Sprawdźmy to jednak. Jako przykład weźmy wiersz poety bardzo wybitnego, Robinsona Jeffersa, sławny wiersz o skale, samotnej, nad brzegiem morza, napiętnowanej wiekami burz, na której szczycie przysiadł sokół.

Oto jest symbol, w którym
wiele wzniosłych, tragicznych myśli
wpatruje się w swe własne oczy.
. . . .
To jest chyba godło, które
zawiesicie na niebie przyszłości:
nie krzyż, nie ul pszczeli,
ale to: jasna siła, mroczny pokój,
ostra świadomość, złączona
z ostateczną obojętnością.

To wydaje się bardzo greckie. W istocie jest to niezbyt greckie. Nie jest grecka owa „ostateczna obojętność"; dla Hektora nie jest bynajmniej obojętne, czy Troja zginie, czy nie zginie, przeciwnie — ze wszystkich sił chce, żeby nie zginęła. To, co przetłumaczyłem jako „ostrą świadomość" — w oryginale: *fierce con-*

ciousness — też jest nie bardzo greckie. Dla Greków widzenie materii życia taką, jaka jest, bez złudzeń i bez mieszania życzeń z konstatacjami, sądów emocjonalnych z sądami intelektualnymi — było po prostu świadomością, bez żadnego przymiotnika. Ani ostrą, ani okrutną, ani tzw. bezlitosną, po prostu świadomością.

W literaturze współczesnej często mówi się o „okrutnej" świadomości albo o „okrucieństwie losu". Grecy nie mówili o „okrucieństwie losu".

Achilles — w cytowanym już fragmencie — nie mówi, że wisi nad nim „los okrutny"; mówi, że wisi nad nim „los przemożny" — to jest zupełnie co innego. Nie widzi on żadnej podstawy, na której mógłby się oprzeć, aby rozstrzygać, czy jego los jest okrutny, czy nie; to znaczy czy jest dla niego krzywdą, czy nie.

Kiedy w „Hymnie do Demetry" — Demeter, po utracie Kory, siedzi u studni w Eleuzis, stara, smutna kobieta, przychodzą do niej córki króla Keleosa i mówią:

> *Mateńko, dary bogów, choć przytłoczeni, musimy*
> *odcierpieć, będąc ludźmi; bo znacznie są od nas silniejsi.*

W greckiej wizji świata bogowie nie są okrutni; są po prostu silniejsi. Świat, materia życia jest po prostu taka, jaka jest.

Dlatego Grecy nie mogli wytworzyć takiego rodzaju literatury „czarnej", jaka jest bardzo rozpowszechniona w epoce nam współczesnej. Wydałaby się im ona literaturą dziecinną.

Zupełny brak mistyfikacji — zarówno w sensie sentymentalnych złudzeń, jak i w sensie niejasności i zamąceń — sprawia, że poezja grecka jest — i zawsze była — potężną sojuszniczką wolności. Podstawowym bowiem warunkiem skutecznego dążenia do wolności jest widzenie świata zarówno bez pocieszających złudzeń, jak i bez upajających wyjaskrawień.

Niemożliwe było dla autorów owych przechowanych przez naszą tradycję tekstów zatapianie — tak w naszej epoce rozpowszechnione — konkretnych i konkretnie dotkliwych przypadków niedoli w jakimś ogólnym „tragizmie egzystencji ludzkiej", w ogólnym biadaniu nad smutkiem czy ohydą świata — olbrzymi lament, protest przeciwko egzystencjalnej krzywdzie ludzkości, umiejący nieraz tak skutecznie zakryć przed naszymi oczyma konkretne przyczyny ludzkich cierpień. Nie jest powiedziane, że potrafilibyśmy te cierpienia uleczyć. Ale moglibyśmy przynajmniej widzieć ich przyczyny konkretne.

Grecy rozumieli, że emocjonalne wyjaskrawianie „czarności", naciskanie zawsze najsilniejszego pedału, może być w istocie nie przeżywaniem tragizmu, ale wielką ulgą. Jest to bowiem rodzaj

upijania się. Można upijać się nie tylko winem, ale również tragizmem naszej egzystencji.

Grecy uważali, że upijać się należy tylko winem:

Ojnon toj, Menelae, theoj pojesan ariston
thnetojs anthropojsin aposkedasaj meledonas.
(„Wino, Menelaosie, bogowie stworzyli dla ludzi
jako najlepszy środek na rozpraszanie trosk").

A jak płacili za taką niezachwianą czujność świadomości?

Świat dla Greków nie jest okrutny. Jest po prostu taki, jaki jest. Zostaje więc odrzucona zarówno pociecha, jak i krzyk rozpaczy. Wówczas nie można ani łudzić się, ani ekstazować się czy upijać tragizmem. Patrzy się rozwartymi oczyma w niedolę świata — po prostu taką, jaka jest.

Byli wśród pisarzy nowożytnych ludzie, którzy dotknęli rzeczywistości równie prawdziwie jak Grecy, na przykład Dostojewski. Ale oni — w momencie owego widzenia — płakali.

Tak płakał Achilles, gdy stanął wobec swego losu. Ale Achilles jest właściwie pokazany jako przykład bohatera, którego „gniew" — *menis* — jest „zgubny" — *ulomene*. Jego dzielność ma zasadnicze ograniczenie.

To, co najistotniejsze w poezji greckiej, zostało stworzone przez ludzi, którzy przeszli przez owo widzenie ani nie łudząc się, ani nie płacząc.

Posłuchajmy, w jaki sposób Tezeusz skłania do opamiętania się Heraklesa (w tragedii Eurypidesa *Herakles szalony*), który chce się zabić po wielkim nieszczęściu: w szale zesłanym przez bogów, który całkowicie zaćmił jego świadomość, pozabijał swoje dzieci.

Tezeusz przemawia do niego twardo i skutecznie, bo jest jego prawdziwym przyjacielem. Zauważmy, że ani trochę nie usiłuje mu wmówić, że jego niedola jest mniejsza, niż myśli.

TEZEUSZ: Dosyć już!
Do ciebie, który siedzisz taki nieszczęśliwy,
mówię, abyś swe oczy zwrócił na przyjaciół.
Przecież nigdzie nie znajdziesz chmury aż tak mrocznej,
by mogła przed kimkolwiek ukryć twą niedolę.
Czemu wskazujesz ręką, że mord się dokonał?
Czy po to, by ta groza mowę mi zabrała?
Nie boję się niedoli, gdy ją dzielę z tobą.
Bo miałem radość niegdyś. Przypomnijmy sobie,
jak mnie wyprowadziłeś z ciemności na światło.
Nienawidzę wdzięczności, która się starzeje.

Gardzę tym, co potrafi dzielić z kimś pomyślność,
a nie chce z nim popłynąć przez wzburzone morze.
Podnieś się, odkryj swoją nieszczęśliwą głowę
i spojrzyj wreszcie na nas. Mąż prawdziwie dzielny
musi sprostać wszystkiemu, co ześlą bogowie.

HERAKLES: *Tezeuszu, ty widzisz tę walkę z synami?*
TEZEUSZ: *Słyszałem o niej — teraz widzę tę okropność.*
HERAKLES: *Czemuś chciał, aby słońce głowę mą ujrzało?*
TEZEUSZ: *Tylko śmiertelny jesteś — nie splugawisz bogów.*
HERAKLES: *Lecz ty odejdź — nie kalaj swej duszy mą zmazą.*
TEZEUSZ: *Duch Zemsty nie unosi się pośród przyjaciół.*
HERAKLES: *Prawdziwie przyjacielem jesteś — jam ci pomógł.*
TEZEUSZ: *Pomogłeś — teraz jestem przy tobie w niedoli.*
HERAKLES: *W strasznej niedoli — własne swe dzieci zabiłem.*
TEZEUSZ: *Tak, żałobą jest dla mnie ta odmiana losu.*
HERAKLES: *Czyś widział ludzi bardziej ode mnie nieszczęsnych?*
TEZEUSZ: *Twa niedola od ziemi sięga aż do nieba.*
HERAKLES: *Dlatego właśnie chciałem sobie śmierć zgotować...*
TEZEUSZ: *Czy myślisz, że bogowie boją się gróźb twoich?*
HERAKLES: *Uparci są bogowie, lecz i ja uparty.*
TEZEUSZ: *Lepiej milcz — byś większego nieszczęścia nie ściągnął.*
HERAKLES: *Moja czara już pełna — wszystkiego doznałem.*
TEZEUSZ: *Dokąd ty zmierzasz? Dokąd twój gniew cię zawiedzie?*
HERAKLES: *Przez śmierć — tam, skąd przyszedłem, odejdę, pod ziemię.*
TEZEUSZ: *To, co mówisz, potrafi byle kto powiedzieć.*
HERAKLES: *A ty, który nie cierpisz, chcesz mnie upominać!*
TEZEUSZ: *Czy to mówi Herakles, co tak wiele cierpiał?*
HERAKLES: *Dłużej cierpieć nie mogę — przekroczyłem miarę.*
TEZEUSZ: *To mówi zbawca ludzi, mój wielki przyjaciel?*
HERAKLES: *Oni mi nie pomogą. Hera mnie pokona.*
TEZEUSZ: *Hellada nie pozwala ci umierać głupio.*

Doświadczenie poezji Greków pokazało, że wtedy, gdy w taki sposób, jak oni to uczynili, odrzuca się wszelką złudną pociechę

i wszelkie sentymentalne ucieczki, otrzymuje się zamiast pociechy — piękno. Jest to piękno niesamowite, wobec którego wiele innych rodzajów piękności wydaje się cieniem — ponieważ jest to piękno zamiast pociechy. Dlaczego tak jest — nie wiemy. Poezja grecka, jak wszystkie największe rzeczy w świecie, jest tajemnicą. To nam też tłumaczy, dlaczego w wielkiej poezji greckiej nic nie brzmi sentymentalnie. Wszystkie uczucia odzyskują swą substancjalność, swą twardość.

Gdy Odyseusz tęskni do ziemi ojczystej:

Tymczasem Odys — tak bardzo pragnie zobaczyć chociażby
dym, co się z dala unosi tam ponad ziemią ojczystą,
raz jeden choćby konając ujrzeć...

— to nie brzmi sentymentalnie.

Gdy Edyp w tragedii Sofoklesa wspomina smutek swój z okresu, gdy odszedł na wygnanie, tam, skąd mu

tylko gwiazdy ojczystą wskazywały stronę —

— to nie brzmi sentymentalnie.

Kiedy Nauzykaja żegna się z Odyseuszem:

Wesele tobie, o gościu! A kiedyś później, gdy będziesz
na ziemi ojców swych żył, wspomnij i mnie, jakom pierwsza
troszczyła się o twe zdrowie...

— to też nie brzmi sentymentalnie.

Gdy Safo wspomina pożegnanie z przyjaciółką:

Powiedziała mi: Safo,
jakże strasznie jest z nami.
Wiesz, że wbrew sercu odchodzę.
A ja jej odpowiedziałam:
Odejdź w pogodzie ducha — i pamiętaj o mnie,
bo wiesz, jak dbaliśmy o ciebie.
Przecież wiesz. Czy muszę przypominać,
ile błogich, ile pięknych było chwil —

— to też nie brzmi sentymentalnie.

Gdy umierający Adonis mówi w poemacie Praksylli:

Oto porzucić mam wszystko, co najpiękniejsze na świecie:
światło słońca i gwiazdy jasne, i blask księżyca,
i dojrzałe figi, i jabłka, i gruszki...

— to też nie brzmi sentymentalnie.

To nam też tłumaczy, dlaczego poeta grecki pojmuje swoją twórczość jako wykonywanie pięknych przedmiotów — a nie jako la-

ment nad światem czy jako skargę liryczną. To, co jest istotą, sednem niedoli człowieka, a co oni tak silnie odczuwają, nie może być wypowiedziane. O tym można tylko milczeć. A wobec tej zasadniczej niedoli, wobec tego, co Homer czy Sofokles o świecie wiedzą — wszelkie inne skargi czy „czarności" wydać by się im musiały śmieszne.

To wreszcie tłumaczy nam, dlaczego poezja grecka rozbrzmiewa taką pochwałą radości i słodyczy życia; dlaczego tak często odtwarza takie chwile, jak owa opisana przez Zbigniewa Bieńkowskiego w przekładzie *Snu Booza* Wiktora Hugo (mówię: przez Bieńkowskiego, a nie przez Hugo, bo przekład jest w tym wypadku dużo piękniejszy od oryginału — rzadki to przypadek):

Była pora, gdy rodzi się słodycz istnienia;
białe lilie kwitnieniem wieńczyły szczyt wzgórza.

Grecy niczego nie pragną tak bardzo, jak odtwarzania takich właśnie chwil. Dlatego autor tragicznych dramatów, Ajschylos, patrząc na morze, potrafi dostrzec „śmiech fal nieprzeliczony". Gdy o smutku wie się tak wiele, nie szuka się go, szuka się radości. I to jest bodaj najważniejszą cechą osobliwego, choć tak swojskiego, piękna greckiego: zupełne uwielbienie radości i słodyczy, zupełny brak zawstydzenia, brak jakichkolwiek zahamowań w tym uwielbieniu. Mówi o tym *expressis verbis* Odyseusz na uczcie u Alkinoosa:

O, władco, o, Alkinoju, wybrany z ludów pośrodka,
zaprawdę — miło w świetlicy posłuchać sobie pieśniarza,
kiedy jest taki jak ten i śpiewa jak sami bogowie!
Nie ma — powiadam — radości bardziej błogiej nad ową
pogodę serc i szczęśliwość u ludzi, kiedy po domach
kwitną biesiady, a w piewcy gędziebny ton zasłuchani
siedzą rzędami pod ścianą męże, skupieni za stoły,
które się aż uginają od chleba i od mięsiwa!
Ze dzbanów, zawsze gotowych, czerpie podczaszy wino
i w puchary nalewa. — Ta mi się w sercu wydaje
rzecz najpiękniejsza...

Zygmunt Kubiak

P. S.

Powyższy szkic oparty jest na odczycie wygłoszonym w ramach wieczorów autorskich w siedzibie Związku Literatów w Warszawie. Do opublikowania go w druku skłonił mnie fakt, że spotkał się on z zainteresowaniem słuchaczy — wynikającym z tradycyjnej u nas atrakcyjności tematyki antycznej; dlatego zdecydowałem się na przedstawienie go jeszcze raz, pomimo tego, że świadomy

jestem jego niedostatecznego dopracowania, mającego przyczynę nie w niedbałości, ale po prostu w tym, że dotykam w nim spraw, których sam nie zdołałem jeszcze w pełni przemyśleć i zrozumieć.

Trudność główna dla mnie wynika z tego, że w wielu partiach tego szkicu prowadzę polemikę — szczerą, bo szczerze odczuwam jej potrzebę, nawet dla samego siebie, ale jak gdyby nieco perwersyjną — przeciwko własnym moim gustom, które w sprawach sztuki, zwłaszcza literatury, są — tak jak u większości Polaków — właśnie romantyczne (w sensie implikowanym przez powyższy tekst). Może nawet bardziej niż u większości Polaków. Najbliższymi dla mnie (tzn. takimi, wobec których w największym stopniu odczuwam, że przemawiają w moim imieniu) pisarzami XX wieku są: w poezji Leśmian, w prozie Joyce, jakże niegreccy, jakże nieklasyczni pisarze! I uświadamiam sobie teraz, że komponując antologię poezji łacińskiej, *Muzę rzymską,* wybierałem tam właśnie wiersze stosunkowo najbardziej „romantyczne" (w takim sensie jak wyżej)!

Ale właśnie dlatego dostrzegam ów problem ogólny: Nasze gusty, więcej: nasza postawa wobec życia — zostały określone przez romantyzm. Z dwóch największych naszych pisarzy: Kochanowskiego i Mickiewicza, ten drugi niezmiernie zagórował.

Taka jest nasza tradycja. Taki jest fakt. Czym my właściwie się zajmujemy, wszyscy myślący Polacy, jeśli nie ciągłym rozmyślaniem — pełnym uwielbienia i sprzeciwu — nad Mickiewiczem, największym spośród nas?

Ale właśnie chodzi o to, żeby to było rozmyślanie pełne zarówno uwielbienia jak i sprzeciwu. Rozmawiając niedawno z mądrym krytykiem literackim, wobec którego broniłem wartości tradycji, usłyszałem od niego złote słowa. — „Dobrze — powiedział na końcu — tradycja, ale pod warunkiem, że będzie to tradycja nieustannie obracana, tradycja, którą ciągle się sprawdza; tradycja biernie przyjmowana zabija".

W jakim tyglu mamy sprawdzać naszą tradycję w dziedzinie sztuki? Oczywiście, że w tyglu poezji greckiej, przede wszystkim. Nie wystarczy szkoła obiektywizmu, jaką można znaleźć np. w nowoczesnej poezji anglosaskiej, zresztą bardzo cenna.

Nasza relacja do poezji greckiej jest — a przynajmniej powinna być — zupełnie inna, niż do którejkolwiek z narodowych literatur europejskich. One wszystkie są tylko siostrami naszej własnej literatury narodowej, a tamta jest ich wspólnym źródłem, również źródłem naszej literatury, wspólną dla wszystkich miarą, surową Mistrzynią, z którą można się nie zgadzać, ale której trzeba sprostać.

Z. K.

Ks. WACŁAW SCHENK

ZANIM ZŁOŻYSZ BOGU OFIARĘ...

Msza św. jest spotkaniem z Chrystusem. Znakiem Chrystusa jest krzyż: kierunek ku Bogu i kierunek ku człowiekowi. Dlatego również Msza św. powinna mieć postać krzyża. Tak też przez wieki było i taką też formę w przyszłości mieć będzie. Msza św. ma kierunek ku Bogu: „Spowiadam się Panu Bogu", „Chwała Bogu na wysokości", modlitwa do Boga: „Boże, który rozjaśniasz tę noc przenajświętszą blaskiem prawdziwej światłości..."; pouczenie przez mężów Bożych — Apostołów, przez Syna Bożego Jezusa Chrystusa, przez Kościół Boży — w kazaniu; wyznanie wiary w Boga w Trójcy Przenajświętszej. A potem *Sursum corda* — wznieśmy serca, czyńmy dzięki Panu Bogu naszemu. Następnie ofiara złożona Bogu, przyjęcie pokarmu Bożego, a na końcu „Bogu dzięki".

Ten kierunek do Boga jest poprzecinany kierunkiem do człowieka. Ma to miejsce na styku liturgii słowa i liturgii eucharystycznej. Zanim człowiek idzie z darami do Boga, z Jezusem Chrystusem w ręku, z ciałem i krwią Jego, z męką Jego, to jest z Jego miłością i wiernością aż do końca, zanim człowiek stanie przed Bogiem twierdząc, że Go kocha, Bóg domaga się jakby próby, dowodu szczerości i skierowuje go do bliźniego. Nie można bowiem pójść bezpośrednio do Boga z pominięciem bliźniego. „Bo kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może też miłować Boga, którego nie widzi" (Pierwszy list św. Jana 4, 20). Dlatego pierwszym warunkiem przyjęcia ofiary przez Boga, pierwszym dowodem prawdziwości i szczerości naszego pójścia do Boga jest miłość i zgoda między braćmi, jak wynika ze słów Pana Jezusa: „Jeśli ofiarę swą przynosisz do ołtarza i tam przypomnisz sobie, że brat twój ma coś przeciwko tobie, to zostaw tam przed ołtarzem swą ofiarę, idź najpierw i pojednaj się z bratem twoim" (Mt 5, 23—24). Najpierw więc musi zapanować miłość i zgoda, bo gdzie miłość,

tam jest Bóg. Dlatego udzielano sobie pierwotnie przed przygotowaniem darów ofiarnych pocałunku pokoju, jak wynika z pism św. Justyna († ok. 165), św. Hipolita Rzymskiego († 235) i ze źródeł, od Hipolita zależnych. Od czasów św. Grzegorza Wielkiego († 604) pocałunek pokoju należy do obrzędów przedkomunijnych po *Pater noster* i następującej po nim modlitwie *Libera nos.*

Drugim wyrazem tej kierunkowości do bliźniego jest modlitwa wiernych, *oratio fidelium,* modlitwa w intencji całej ludzkości, wszystkich braci, wszystkich cierpiących, uwięzionych. Modlitwa ta, praktykowana od zarania chrześcijaństwa, skierowuje pobożność ku bliźniemu, by pobożność nie szukała tylko swojego zadowolenia, swojego ukojenia, wysłuchania próśb w swoich własnych intencjach; by pobożność nie stała się egoistyczna, bo wiemy, że może i taką być, wiemy, że modlimy się zwykle w swoich sprawach, w swoich cierpieniach, dolegliwościach, kłopotach, trudnościach, że interesują nas nasze sprawy osobiste, a nie „przyjdź królestwo Twoje, bądź wola Twoja jako w niebie tak i na ziemi". I dlatego przed przygotowaniem darów ofiarnych, przed przynoszeniem chleba i wina, zanoszono zawsze modlitwy w intencjach powszechnych.

Różne formy modlitwy powszechnej znamy z liturgii Wielkiego Piątku, z litanii do Wszystkich Świętych, z modlitwy brewiarzowej (*preces*), a dla polskiego średniowiecza z kodeksu tzw. *Kazań Gnieźnieńskich.* Podamy kilka przykładów:

W liturgii wielkopiątkowej kapłan wzywa po kolei do modlitwy za Kościół święty, za Ojca św., za duchownych, wyznawców, panny, wdowy i cały święty lud Boży, za wszystkie głowy państw, za katechumenów, za błądzących, chorych, głodnych, uwięzionych, podróżnych, o zjednoczenie wszystkich chrześcijan, za Żydów, za wszystkich nie wierzących jeszcze w Chrystusa. Po podaniu każdej intencji uczestnicy klękają i modlą się w cichym skupieniu. Na końcu kapłan podsumowuje ciche modlitwy wiernych prośbą jak np.: „Wszechmocny, wiekuisty Boże, pociecho strapionych i mocy cierpiących! Niechaj dojdą do Ciebie modły tych, którzy w jakimkolwiek utrapieniu wołają do Ciebie, aby się wszyscy weselili z przybycia ku ich pomocy miłosierdzia twego. Przez Pana naszego..."

Litania do Wszystkich Świętych zachowała nieco późniejszą (VI w.) i uproszczoną formę modlitwy powszechnej, składającą się tylko z krótkiego wezwania i natychmiastowej (bez cichej modlitwy) odpowiedzi ludu, np. „Abyś wszystkiemu ludowi chrześcijańskiemu pokój i jedność darować raczył". — „Ciebie prosimy, wysłuchaj nas, Panie". Podobna forma zachowała się w tzw. *preces* modlitewny brewiarzowej. W Polsce odmawiano przez wieki

modlitwę powszechną po Credo i kazaniu. W XV-wiecznym dodatku do tzw. *Kazań Gnieźnieńskich* kaznodzieja wzywał wiernych do modlitwy „za nadawcę tego bożego domu (tzn. za fundatorów, dobroczyńców)..., za one ludzie, ktorzy są w niewoli w ręku pogańskich..., za wszystkie ludzie niemocne..., smutne..., za niewiasty płodem obciążone..., wszelki dziś spomiń na duszę ojca swego, matki swej, przyjacioł swojich..., polecam w modlitwę te dusze, ktorych tu ciała leżą w tym domu i też na smyntarzu. Proszę też was o jednę Zdrowa Maryja za one dusze, ktorych ciała poginęły na walkach, na wodach..."

W odnowionej liturgii modlitwa ta zajmie swoje pierwotne miejsce i będzie odmawiana w różny sposób, uwzględniający jej rozwój historyczny i dzisiejsze potrzeby poszczególnych regionów i kultur.

Trzeci element wyrażający kierunek liturgii Mszy św. do bliźniego — to procesja z darami ofiarnymi dokoła ołtarza, z darami przeznaczonymi nie dla Boga, lecz dla człowieka. Do Boga idziemy z Chrystusem Panem w ręku, z Hostią świętą; do bliźniego idziemy ze swoim konkretnym materialnym darem. Dlatego odprawiano Mszę św. pierwotnie w związku z ucztą braterską. Po odłączeniu Mszy św. od tych uczt składano dary na rzecz potrzebujących w związku ze zgromadzeniem eucharystycznym, ale jak się wydaje, przed albo po Mszy św. Św. Justyn bowiem pisze: „Zamożni wspierają wszystkich potrzebujących i zawsze żyjemy we wspólnocie... Zamożni i ci, co chcą, składają dobrowolne jałmużny. Co się zbierze, składa się na ręce przełożonego. On zaś wspiera sieroty, wdowy, chorych albo biednych z innej przyczyny, jako też więźniów lub obcych przygodnych..."

Od czasów św. Cypriana († 257) składanie darów następuje w ramach Mszy św. Powstały dwa sposoby: albo uformowała się procesja i wierni zanosili swoje dary do ołtarza (Galia), albo też sam odprawiający liturg, tak jak to miało miejsce we Włoszech, a zwłaszcza w Rzymie, udawał się do wiernych w nawie kościoła i zbierał ich dary. Zwyczaj ten utrzymywał się bardzo długo w Polsce. Jeszcze dzisiaj w niektórych okolicach — w niektórych parafiach diecezji krakowskiej, w licznych parafiach katowickiej, tu i ówdzie jeszcze w diecezji opolskiej — wierni obchodzą ołtarz w czasie przygotowania darów ofiarnych. W innych dzielnicach Polski zwyczaj ten został zabroniony przez władze zaborcze i powoli zaginął. Stąd wierni uważają dziś obchód ołtarza za coś nowego i dziwnego, nie wiedząc, że do niedawna była to charakterystyczna cecha liturgii w Polsce.

Liturgia miłości bliźniego w formie pojednania, modlitwy i daru jest dowodem naszej szczerości, naszego prawdziwego oddania się

Bogu. Bo kto kocha bliźniego, ten kocha Boga. Dlatego dopiero po takim dowodzie naszej szczerości możemy na wezwanie kapłana *Sursum corda* — w górę serca, odpowiedzieć, że mamy je u Pana, dopiero teraz możemy iść do Ojca, by złożyć mu ofiarę w dowód naszej miłości, wdzięczności i naszego uwielbienia, w dowód naszego serdecznego przywiązania do Ojca, od którego przyszliśmy, do którego zwrócone jest całe nasze życie i który jest celem naszego pielgrzymowania na ziemi.

Ks. Wacław Schenk

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

PROTESTANCI O VATICANUM II

I

Z POZYCJI EWANGELICKIEJ

Dla niekatolickich uczestników Soboru Watykańskiego II w roli obserwatorów, gości i korespondentów, pozytywnym i niezapomnianym ostatnim wrażeniem będzie zgotowane im przez Pawła VI pożegnanie — owe specjalne nabożeństwo ekumeniczne odprawione dla nich i wraz z nimi w sobotę wieczorem 4 grudnia w bazylice św. Pawła Za Murami.* Było to nabożeństwo Słowa Bożego i wspólnej modlitwy. Nie-katolicy byli także jego czynnymi uczestnikami, odczytując teksty biblijne Starego i Nowego Testamentu. Był także odśpiewany w języku angielskim, popularny we wszystkich kościołach ewangelickich hymn dziękczynny — protestanckie *Te Deum* „Dziękujmy Bogu wraz". Było także kazanie i ciepłe, serdeczne pożegnanie przez Papieża. Nie bez wrażenia przeszedł subtelny akcent końcowy, gdy Papież miast udzielenia swego błogosławieństwa zebranym, wraz z nimi prosił dla wszystkich obecnych o błogosławieństwo Boże. Po nabożeństwie, żegnając każdego osobiście Papież wręczał każdemu z obserwatorów, jako dar pamiątkowy i symbol ekumeniczny miniaturowy model z brązu wielkiego dzwonu bazyliki Piotrowej, jako symbol soborowego czuwania i zwiastowania. Ciekawe są więc te pierwsze, jeszcze pod nieostygłym wrażeniem ostatnich dni soborowych krótkie i bezpośrednie głosy protestanckich obserwatorów i teologów.

Wszystkie pierwsze wypowiedzi stwierdzają, że był to Sobór przełomu i Reformy, najważniejszy i jedyny w tym rodzaju Sobór II-go Tysiąclecia Kościoła Chrześcijańskiego. Stwierdza się z naciskiem o jego uchwałach, że żadna z nich nie jest krokiem wstecz, a we wszystkich jest przynajmniej o jeden krok więcej naprzód. Po długich i nieraz burzliwych debatach sformułowania uchwał soborowych nie wyrażają

---

* W cyklu artykułów wybitnego ekumenisty, teologa protestanckiego, ks. dra Zygmunta Michelisa, zamieszczamy z kolei przegląd opinii po ostatniej sesji soboru (przypis red.).

wprawdzie w całej rozciągłości uczuć i oczekiwań ani reformatorskich dążeń większości Ojców soborowych, ani też postępowej opinii laikatu katolickiego, ale z drugiej strony nie blokują drogi w żadnym kierunku dla ich dalszego rozwoju. Niemal wszystkie uchwały i definicje otrzymywały w ostatniej chwili kompromisowe brzmienie lub dodatki. I pod tym względem są one odzwierciedleniem dwóch równoległych i przeciwstawnych prądów tego Soboru: reformatorskiej większości i integrystycznej mniejszości. Te nieraz przeciwstawne stwierdzenia stoją obok siebie najczęściej nie zharmonizowane we wspólnej syntezie. Takt ten płynie z metody Papieża Pawła VI, który za wszelką cenę chciał uniknąć choćby nawet tylko teologicznego rozdwojenia w Kościele. Cel ten został osiągnięty, gdyż żadna grupa nie została w całości ani zadowolona, ani zlekceważona. Wszystko więc zależy teraz od okresu posoborowego, od tego, który prąd w Kościele okaże się bardziej żywotny, wytrwały i płodny. Historia uczy, że „jutro" jest zawsze silniejsze niż „wczoraj". A co najważniejsze — Papież Paweł VI jest w gruncie rzeczy człowiekiem jutra, a także spadkobiercą i na swój sposób kontynuatorem Dzieła Janowego. Prof. Skydsgaard, wybitny protestancki teolog duński, obserwator Światowego Związku Luterańskiego, w swojej pierwszej, krótkiej ocenie Soboru Watykańskiego II stwierdza: cokolwiek się stanie, jedno jest pewne, że *Vaticanum II* przejdzie do historii jako Sobór Reformy, a tym samym likwidacji Kontrreformacji. Sobór wprawdzie wykazał, że Kościół katolicki jest *complexio oppositorum*, ale jest to cecha całego chrześcijaństwa i dlatego nie można tego stwierdzenia uważać za krytykę, lecz za pozytywną ocenę. Kościół katolicki posoborowy jest ten sam, jakim był przedtem, a przecież jednak jest inny. Najbardziej tradycyjnym duchem tchnie najważniejsza Konstytucja dogmatyczna, a zarazem najważniejszy dokument dla ruchu i dialogu ekumenicznego *O Objawieniu Bożym*. Ale i o tym dokumencie można powiedzieć, że konfesyjnie jest antyekumeniczny, lecz teologicznie otwiera nowe możliwości dialogowe.

Prof. dr T. W. Katzenbach, kierownik Luterańskiego Instytutu Ekumenicznego w Strasburgu stwierdza, że reformatorski duch *Vaticanum II* jest wezwaniem i wyzwaniem pod adresem wszystkich Kościołów Reformacyjnych do ich nowej autoreformy. Dzieli on uchwały soborowe na dwie grupy: pierwsza, poświęcona jest zagadnieniom eklezjologicznym, a więc samookreśleniom Kościoła, a druga dotyczy jego stosunku do świata. W pierwszej grupie znajdują się twierdzenia, które będą nadal stanowiły dużą przeszkodę na drodze do zjednoczenia. Do nich m. in. prof. Katzenbach zalicza indentyfikację instytucji Episkopatu z jednorazowym powołaniem pierwszych Apostołów, prymat duchowy i jurysdykcyjny, oraz nieomylność biskupa rzymskiego. Dla protestantów najważniejszym wydaje się być Dekret *O ekumenizmie*,

który otwiera nowe, obiecujące możliwości dialogu i zbliżenia. Prof. Katzenbach stwierdza zarazem, że adopcja przez Watykan ruchu ekumenicznego stwarza niebezpieczeństwo pluralizmu tego ruchu, co musiałoby prowadzić do jego skomplikowania i osłabienia.

Dr Vilmos Vajta, ekspert teologiczny Światowej Rady Ekumenicznej zastanawia się nad pytaniem, ile z pierwotnych założeń Inicjatora i Ojca *Vaticanum II* i z tych wszystkich pragnień i oczekiwań, przez niego wzbudzonych, zostało zrealizowanych w ostatecznych wynikach tego Soboru. Stwierdza on, że tylko niewiele z nich odpowiada oczekiwaniom, ale wśród uwzględnionych znalazło się kilka najważniejszych. Decydującymi nie są wypowiedzi i sformułowania tych dokumentów, lecz duch i moc, które się w nich ujawniły.

Prof. dr Gsepo A. Teinonen z Helsinek (Finlandia) stwierdza, że *Vaticanum II* stworzyło tak nowy stosunek i nową atmosferę wobec Kościołów niekatolickich, że nie wolno się już im uchylić od konstruktywnego dialogu.

Dr A. Carrillo de Albornoz, kierownik Sekcji do Spraw Wolności Religijnej w Światowej Radzie Ekumenicznej, zajmuje się specjalnie deklaracją *O wolności religijnej*. Trudno jest ocenić na razie dokument zawierający przeszło 10.000 wyrazów. Można już jednak teraz stwierdzić, że w jego ostatecznej wersji znalazły się w imię tak typowej metody kompromisowej Pawła VI twierdzenia o wyłączności prawdy wiary katolickiej. Każdy katolik może oczywiście i ma prawo tak wierzyć i twierdzić, ale w tej Deklaracji są one zbędne i wręcz szkodliwe. Jednak trzeba przyznać, że jest to pierwszy w dziejach teologii i nauki Kościoła katolickiego dokument, który z takim pełnym i nieograniczonym respektem odnosi się do przekonań wiary innych ludzi. Nie wystarczają jednak najbardziej zdecydowane i szlachetne słowa i świadectwa o wolności religijnej — decydującym jest praktyczne stosowanie tych zasad w życiu i stosunkach między ludźmi i Kościołami.

Prof. O. Cullmann, obserwator i gość Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan, czołowy działacz ekumeniczny Kościoła Reformowanego, profesor teologii w Bazylei i Sorbonie stwierdza, że tendencje i uchwały soborowe są nastawione na dalekosiężne cele. Dlatego też pełną i sprawiedliwą ocenę Soboru należy pozostawić przyszłości. Deklaracja *O wolności religijnej*, pomimo pożałowania godnego i całkowicie zbędnego w tym miejscu dodatku z ostatniej chwili o wyłączności prawdy katolickiej, jest mimo jej zdeformowania dokumentem o wielkiej historycznej i teologicznej doniosłości. Ważne jest w tym dokumencie teologiczne umotywowanie jego treści. W Konstytucji dogmatycznej *O Kościele* należy obok kontrowersyjnego dogmatu o nieomylności widzieć i docenić nową biblijną zasadę o kolegialności apostolskiej i episkopalnej. Wartość tej innowacji osłabia fakt, że reali-

zacja jej zależy od dobrej woli każdorazowego Papieża. W Konstytucji dogmatycznej *O Objawieniu Bożym* specjalnie cieszą teologów protestanckich piękne twierdzenia a egzegezie biblijnej, ale z drugiej strony osłabia naszą radość zbytnie zawężenie autorytetu Biblii przez nadmierne jej związanie z Tradycją i Urzędem nauczycielskim Kościoła. W końcu prof. Cullmann wskazuje na dwa optymistyczne znaki ekumeniczne z końca Soboru: budujące i chyba odtąd obowiązujące jako wzór dla wszystkich ekumenicznych nabożeństw, odprawianych w kościele katolickim, nabożeństwo pożegnalne odprawione przez Papieża dla obserwatorów, oraz zapowiedź Papieża powołania w Jerozolimie Instytutu Ekumenicznego dla wspólnych badań Dziejów Zbawienia i zasad teologii soteriologicznej.

II

Z POZYCJI KATOLICKIEJ

Spróbujemy obecnie przedstawić i ocenić wyniki *Vaticanum II* dla samego Kościoła Rzymsko-katolickiego oraz jego poszczególnych organizacyjnych elementów. W poprzednich wywodach zreferowaliśmy, jak Sobór odbił się w oczach nie-katolików, podając dorywcze i marginesowe wypowiedzi różnych protestanckich teologów.

Jak te same wyniki widzą oczy katolickie? Jak oceniają wyniki Soboru różne grupy organizacyjne, sfery kościelne i społeczne — wyniki tego Soboru wielkich nadziei i różnorodnych pragnień?

Mimo krótkiego okresu przygotowania, fale tych pragnień były tak różnorodne, tak głębokie i wysokie, tak gorące, a nawet namiętne, że budziły zdziwienie jednych, a niepokój innych w obrębie Kościoła, a zdumienie u postronnych poza Kościołem. Z jakimi uczuciami patrzą teraz na Sobór ci, którzy ten Sobór stanowili i nim kierowali, i ci o których kościelnej i religijnej przyszłości na długie lata ten Sobór zadecydował? Co sądzi Papież, Kuria Watykańska? Episkopat światowy? teolodzy, zakony, laikat katolicki? Co zdaniem naszym, bezpośrednio niezaangażowanych obserwatorów z sympatią i zrozumieniem śledzących wszystkie zmienne nastroje i fluktuacje obrad Soboru, powinien myśleć i może odczuwać Kościół katolicki i jego człony organizacyjne? I na te również pytania znajdujemy w obfitych wypowiedziach protestanckich o wszystkich okresach Soboru ciekawe i zazwyczaj trafne odpowiedzi. Oto one:

Papież Paweł VI Soboru nie zwołał. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że sam by tego Soboru nie zwołał. Odziedziczył i przejął go po swoim niezwykłym, tak od niego odmiennym pod wielu względami Poprzedniku. Ale przejął go i poprowadził aż do końca na swój sposób. Nie ma sensu stawiać pytania i usiłować na nie odpo-

wiedzieć, jaki byłby przebieg i wynik Soboru, gdyby Jan XXIII mógł był ten Sobór doprowadzić do końca. Jedno jest pewne, że w wielu wypadkach metody byłyby inne, choć wynik może nie byłby w zasadzie inny. Papież Paweł VI najpierw dał Soborowi zupełną swobodę działania, potem ostrożnie próbował nim kierować i wpływać na jego obrady (Schemat o Misjach), następnie coraz silniej hamować i zacieśniać nurt obrad, a jeszcze później korygować jako najdostojniejszy Ojciec Soboru radykalne wybujałości jego uchwał i postanowień, a wreszcie wystąpić w roli nadrzędnego i decydującego czynnika. Tak się składało, bo wynikało to ze składu Soboru i nurtu jego obrad, że wszystkie te ingerencje Papieża odbywały się coraz wyraźniej i wyłącznie w myśl i po linii integrystów. Nie można twierdzić, że to było wynikiem jednostronnego poparcia ich programu, aczkolwiek Papież był i jest niewątpliwie z natury swego Urzędu i swojej przeszłości więcej związany z obozem integrystów, aniżeli radykalnych nowatorów. Ale Papież miał głębokie odczucie swojej odpowiedzialności za całość, za zgodę, i pokój w Kościele. I to uczucie było niewątpliwie najpoważniejszym źródłem jego korygujących, a w pewnych momentach nawet drastycznych ingerencji, zmieniających uchwały Soboru. Nie chciał i potrafił nie dopuścić do powstania widma „starokatolickiego" protestu z r. 1870. Potrafił przy tym na ogół wykonywać swoją trudną i drażliwą ingerencję w sposób tak oględny i taktowny, że poza jednym, czy dwoma momentami nie dochodziło nigdy do żadnych drażliwych incydentów. Występując w miarę możliwości zawsze także i zewnętrznie jako *primus inter pares* (usunięcie tiary i tronu), Paweł VI potrafił mimo swoje konsekwentne kierownictwo nad Soborem pozyskiwać sobie coraz większą sympatię, zaufanie i posłuch wśród Ojców Soboru. Gdy więc dziś patrzy na ubiegłe miesiące trudów, niepokojów i zapewne niejednej przykrości, może być zadowolony i dumny ze swego dzieła, może szczerze i radośnie zaintonować *Te Deum Laudamus*. Nie tylko bezpiecznie przeprowadził łódź Piotrową między wszystkimi podwodnymi rafami personalnych, politycznych i teologicznych kontrowersji, lecz uniknął także wszelkich odruchów niechęci poza Kościołem. Znamiennym przecież tego objawem była obecność aż do końca licznych niekatolickich obserwatorów, nie wyłączając nawet przedstawicieli „starokatolickiej" secesji. Obraz ten uzupełniają jeszcze udane i śmiałe inicjatywy na marginesie, ale poza obrębem Soboru, jak pielgrzymka do Jerozolimy, wizytacja Indii, a zwłaszcza wystąpienie w ONZ. Wszystko to doprowadziło do takiej popularności i znaczenia papiestwa i Kościoła, jakiego nie było od wieków. Można więc bez wahania twierdzić, że idea papiestwa wyszła wzmocniona z tego Soboru, a obecny Papież zapewnił sobie bardzo zaszczytne miejsce w dziejach Kościoła. Trafnie więc powiedział jeden z obserwatorów: po *I Vaticanum* prymat papie-

ski wyrażał się tylko w listach kierowanych do Episkopatu — teraz Episkopat zgromadził się w domu papieskim wokoło swego Przewodnika. Uchwała *Vaticanum I* została praktycznie „promulgowana" dopiero przez *Vaticanum II*.

Przechodzimy do Kurii Watykańskiej. Tu koniec Soboru wywołał westchnienie ulgi. Przede wszystkim dlatego, że skończyły się gorące, denerwujące robocze dni i noce. Ale uspokoiły się także fale wzajemnej niechęci i nieufności między Soborem a Kurią. Na I-szej Sesji nastąpiło już na samym wstępie ostre starcie, gdy Kuria usiłowała narzucić Soborowi Komisje według swego wyboru. Stanowcza interwencja Jana XXIII i mocne wystąpienie nowatorskich Ojców Soboru było nieoczekiwanym, zimnym tuszem, który ochłodził gorące głowy dygnitarzy kurialnych. Drugie, mniejsze starcie skończyło się tak samo przy pierwszych obradach nad schematem *O Objawieniu Bożym*, który został decyzją Papieża Jana XXIII wycofany i przekazany innej Komisji. Te dwa incydenty wystarczyły dla uprzytomnienia dotąd wszechwładnej Kurii, że nadeszły nowe czasy i nadchodzą nowe obyczaje. W Kurii na pewno zasiadają mądrzy ludzie — i ci ludzie zrozumieli znaki czasu i potrafili w znacznej mierze się do nich przystosować. Jeżeli nawet później tu i ówdzie wspierali integrystów, lub nimi nawet kierowali, to czynili to już dyskretnie, taktownie i coraz rzadziej. Także i Ojcowie Soboru po tych, dla nich zwycięskich utarczkach i po wyładowaniu narosłych urazów i niechęci, stopniowo poczęli się odnosić z większym zrozumieniem i uznaniem do pracy kurialnej. Żądana przez Ojców Soboru i przez Papieża zapowiedziana reforma Kurii zaczęła przybierać coraz łagodniejsze formy. I w tej sprawie takt i dyplomacja Pawła VI złagodziła i uspokoiła wzajemne animozje. Reformę Kurii przeprowadza się już odtąd nie przeciwko, lecz w porozumieniu z czynnikami kurialnymi. Nawet kardynał Ottaviani, choć jego departament najpierw dotknęła zmiana, która zawęziła zasięg jego kompetencji i dość radykalnie zmieniła metody jego pracy — wyraził swoją lojalność i uległość wobec zarządzeń Papieża. Przed kanonistami Kurii stoi wielkie i trudne zadanie: przepracowanie i przystosowanie prawa kanonicznego do uchwał Soboru i nowych porządków w Kościele. Nastąpiło to zaledwie po 50-ciu latach od kodyfikacji prawa kanonicznego. I ta nietrwałość tego, co zdawało się tak niezmiennym, niewątpliwie psychologicznie ułatwia Kurii lojalną współpracę z nowym ładem kościelnym i pogodzenie się ze znacznym zwężeniem jej kompetencji i uprawnień. Kuria nie ma może powodów do szczególnego zadowolenia, ale nie ma też powodu do niezadowolenia. A nowi ludzie, którzy wchodzą stopniowo w skład Kurii, ułatwią jednej i drugiej stronie — Kurii Watykańskiej i Komisjom posoborowym — znalezienie wspólnego języka i harmonijnej współpracy pod kierownictwem i przez wszystkich uznawanym autorytetem Papieża.

Episkopat całego Kościoła doznał na Soborze niewątpliwie największego i najgłębszego triumfu. Rozpoznał siebie jako najważniejszy zbiorowy egzystencjalny czynnik Kościoła, który stanowi dopiero właściwą podstawę dla władzy Papieża i pracy Watykanu. Należy podkreślić dwie strony tego głębokiego, już odtąd niezapomnianego i niezatartego przeżycia. Po pierwsze biskupi zetknęli się między sobą, ujrzeli w tym zetknięciu się różnorodność i bogactwo Kościoła, dojrzeli niemożliwość wtłoczenia tego Kościoła, a w nim także ich osobowości, do jakiegoś jednolitego szablonu życia i pracy kościelnej. Świadomość, że należą do siebie wzajemnie, poczucie ważności i siły duchowej, płynącej z tej społeczności, wpłynęło na ich samopoczucie i rozszerzenie horyzontów i tolerancję wobec wszystkich innych czynników w Kościele, nie wyłączając jego niepopularnego Zarządu w Watykanie. Drugie przeżycie było jeszcze bardziej rewelacyjne i radykalne. Na Soborze po raz pierwszy biskupi ujrzeli i doznali, że nie muszą pokornie i posłusznie tylko schylać głowy przed każdym, choćby odrobinę wyższym autorytetem watykańskim, że są wolni i równorzędni, że mogą o wszystkim mówić i wszystko krytykować, że nie ma dla nich już odtąd żadnego „tabu" w sprawach kościelnych. I ta świadomość i to uczucie wyzwolenia, nieskrępowania było tak oszałamiające, że nieraz powodowało przekroczenie dozwolonych granic. Korzystali też z niego w całym okresie soborowym w całej pełni. Wystarczy przypomnieć odrzucenie schematu o Misjach, mimo osobistego zalecenia przez Papieża, i dyskusję o celibacie również wbrew życzeniu Papieża, itd. Ale należy także podkreślić uczucie odpowiedzialności za to uzyskane wyzwolenie z kompleksu niższości. W trakcie dyskusji Ojcowie nie krępowali się żadnymi więzami, przemawiając śmiało i radykalnie. Ale z chwilą ostatecznego usankcjonowania pewnych uchwał przez Papieża natychmiast następowało uspokojenie i lojalne uznanie ich ważności. Kościół jest ważniejszy niż biskup, opinia Soboru jest ważniejsza niż przekonanie poszczególnej grupy biskupów. Bóg jest Bogiem porządku, a poszanowanie prawa w Kościele jest główną cnotą i obowiązkiem każdego pasterza. I to wszystko zrodziło nowy typ biskupa, który świadomy swojej misji i odpowiedzialności potrafi bez kompleksu niższości obcować z Kurią Watykańską, uznawać bezapelacyjnie autorytet Papieża, ale i bez kompleksu wyższości obcować z kapłanami i wiernymi. Zrozumieli oni i wiedzą, że Kościół to są: wierni wraz z kapłanami, biskupami i Papieżem, że to Rodzina Boża, rządzona nie dyscypliną kościelną, lecz miłością do Ojca Świętego w niebiesiech, przez braterskie obcowanie między sobą. I to jest wielki, największy zysk duchowy *Vaticanum II.* Nowy Status biskupów w Kościele został wyraźnie i uroczyście ustabilizowany przez soborowy Dekret o Urzędzie Biskupów, a dodatkowo przez zalegalizowanie krajowych konferencji Biskupów oraz powołanie Synodu Biskupów przy boku Papieża.

Teologia katolicka jest drugim organizacyjnym elementem Kościoła, którego znaczenie i wpływ dzięki Soborowi wzrosły w nadspodziewany sposób. Służebna rola teologii katolickiej w życiu kościelnym bynajmniej nie predestynowała jej do wywarcia większego wpływu na przebieg Soboru. Początek Soboru także nie zapowiadał tego rozwoju. Ale dzięki wyraźnej opiece i poparciu obydwóch Papieży soborowych oraz obecności większej grupy wybitnych teologów z różnych dyscyplin kościelnych, rola ich poprzez współpracę w Komisjach i niemniej przez odczyty publiczne a także działalność sprawozdawczą i publicystyczną wzrastała z każdą Sesją. Toteż można bez wahania stwierdzić, że po *Vaticanum II* teolodzy, zwłaszcza ci, którzy wybili się na czoło w okresie Soboru (a są to przeważnie dotąd cenzurowani) będą się cieszyli o wiele większą swobodą w swojej pracy naukowej i wychowawczej. Dotyczy to przede wszystkim biblistyki i egzegezy, ale także historii Kościoła i zagadnień eklezjologicznych i soteriologicznych. Ten nowy duch znalazł swój wyraz także i w radykalnej zmianie w nadzorczej działalności i władzy św. Oficjum — teraz już Kongregacji Wiary. Nie będzie już zaocznych wyroków, potępień bez możności obrony i apelacji. Każdy oskarżony o nieprawomyślność, czy odchylenie od nauki Kościoła będzie miał prawo i możność do obrony osobiście i przy pomocy wybranego przez siebie konsultora, a także swego biskupa diecezjalnego. Te nowe warunki dla pracy teologów niewątpliwie wywrą zbawienny wpływ na ogólny poziom teologów w Kościele i umożliwią im swobodną współpracę i prowadzenie dialogu ekumenicznego z kolegami innych wyznań.

Kapłani Kościoła należą do skromniejszych użytkowników Soboru. Dowartościowanie Urzędu Biskupiego zostało szeroko omówione i uzasadnione. Dla teologów zostały otwarte nowe drogi i perspektywy. Ale co dał Sobór tej najliczniejszej rzeszy pracowników na niwie Kościoła i bojowników na froncie kościelnym? Pierwszy projekt Schematu był tak ubogi i skromny, że bez wielkiej dyskusji został odesłany z powrotem do przepracowania. Ale i nowy, obok wielu pochlebnych słów o znaczeniu i pracy kapłanów w Kościele, nie określa wyraźnie jego istoty, ani obowiązków i uprawnień. A najważniejsze zagadnienie braku powołań i wielkich luk w szeregach kapłańskich w wielu krajach, sprawy tak drażliwej jak godziwe zabezpieczenie życiowe w czasie pracy oraz w starości, sprawa celibatu, stosunek Urzędu kapłańskiego do Urzędu biskupiego, zostały wprawdzie poruszone, lecz żadna z nich nie znalazła zadowalającego rozwiązania.

Sprawa laikatu została również potraktowana w podobny sposób. A przecież właśnie w sferach laickich we wszystkich krajach Sobór wzbudził najszerszy i najgłębszy oddźwięk. Właśnie ze środowiska laickiego wychodziły najliczniejsze i najśmielsze wnioski, projekty i żądania. I może dlatego też te sfery doznały największego za-

wodu. Wprawdzie Sobór zmieniając teologicznie zasadniczą strukturę Kościoła awansował laikat z obiektu misyjnego i wychowawczego, podległego klerowi, do równouprawnionego członu organizacji kościelnej, który jako lud Boży wraz z kapłanami i biskupami stanowi istotę Kościoła. Ale konkretne wnioski z tego awansu są skromne. Udział w rządach i pracy kościelnej, nawet na najniższym szczeblu parafialnym niewiele został rozszerzony. Wszelka akcja, która chce posługiwać się mianem katolickiej, musi odbywać się co najmniej w łączności i w porozumieniu z biskupem. Jakikolwiek wpływ świeckich członków Kościoła, czyli Ludu Bożego w sprawach organizacyjnych i personalnych w Kościele nie został uwzględniony. A ważne sprawy życiowe świeckiego środowiska kościelnego — rodzina, małżeństwo, kontrola urodzeń, małżeństwa mieszane — zostały z obrad soborowych wyłączone i przekazane do załatwienia Papieżowi — lub Kurii Watykańskiej. Pozostało w laikacie posoborowe uczucie niedosytu i zawodu, a obok tego jedynie nadzieja, że ich biskupi na podstawie swoich rozszerzonych uprawnień będą chcieli i mogli choć częściowo zaspokoić ich oczekiwania. Ale ta nadzieja ożywia jedynie optymistów.

III

Z POZYCJI EKUMENICZNEJ

Zapytajmy, jakie szanse stworzył Sobór Watykański II dla ruchu ekumenicznego i zjednoczenia chrześcijan?

Z wielu stron już w czasie trwania Soboru wypowiadano życzenie i oczekiwanie, że ten Sobór postawi kreskę pod przeszłość walk w obrębie zachodniego chrześcijaństwa, że zerwie z apologetyczną i kontrowersyjną teologią trydencką, że zakończy okres kontrreformacji. Ostateczny wynik Soboru w przekonaniu wielu poważnych teologów i teologicznie zorientowanych świeckich ewangelików nie zawiódł tych oczekiwań. *Vaticanum II* wzamian Reformacji Protestanckiej zapoczątkowało reformę Kościoła katolickiego. Posoborowy katolicyzm już nie będzie katolicyzmem ekskluzywizmu i fanatyzmu, ekskomunik i potępień, uniformizmu teoretycznego i prymitywizmu praktycznego, sztywnych, niezmiennych i nieomylnych definicji i formuł dogmatycznych. Będzie to, jeżeli rzeczywiście po Soborze nastąpi kurs posoborowy — Kościół otwarty, tolerancyjny i ekumeniczny. To wszystko oczywiście nie natychmiast i nie całkowicie, lecz tak, jak w każdym Kościele, powoli, stopniowo i w granicach własnych, zasadniczych doktryn i żywej tradycji. Kościół katolicki wyraźnie odszedł od sztywnej zasady uniformizmu w każdym zakresie. Katolicyzm dziś nie polega na przyjęciu jednego, sztywnego sformułowania w każdej sprawie, nawet trzeciorzędnej. Katolicyzm według Soboru — to powszechność — a powszechność to bogactwo sformułowań, obrządków i tradycji. Katolicyzm to ekumenizm, a ekumenizm to otwartość wobec wszystkich

ludzi i braterstwo wobec wszystkich ochrzczonych. I z tym katolicyzmem protestantyzm może i chce współpracować, współżyć i prowadzić braterski dialog. W tym dialogu stanie przed partnerami stary problem, ale w dobie ekumenizmu protestanckiego i Soboru Watykańskiego II już w znacznie łagodniejszej formie. Najwybitniejszy teolog protestancki doby obecnej, prof. Karol Barth z Bazylei powiedział, że katolików i protestantów dzieli jedna, jedyna mała literka — litera „i"

Protestanci mówią: Pismo Święte — a katolicy dodają i Tradycja, protestanci mówią: Łaska — a katolicy dodają — i uczynki. Protestanci mówią: Chrystus — a katolicy dodają — i Kościół. Nieszczęściem było, że dotąd nie rozmawialiśmy ze sobą i rozmawiać nie chcieliśmy — ani jedna, ani druga strona. Nie sposób wierzyć, aby w szczerych, braterskich rozmowach przy otwartej postawie wewnętrznej, we wzajemnym szacunku i ufności nie dałoby się uporać z tą jedną maleńką literką. A może już ta jedna literka utraciła wiele ze swojej wiekowej wielkości? Przez cztery wieki urosła aż po niebiosa, jak lodowa bryła — a teraz w słońcu Ekumenii i Soboru Watykańskiego II przez 4 lata stopniała do rozmiarów normalnej literki. Katolicyzm posoborowy, który już potrafił cofnąć bez przewodu sądowego wzajemną ekskomunikę ze Wschodem, niewątpliwie zdobędzie się i na sprawiedliwe i śmiałe uznanie szlachetnych impulsów i kościelnych intencji Reformatorów XVI wieku. A to niewątpliwie pogłębi i rozszerzy obopólną dobrą wolę także w ich współczesnych wyznawcach. Już dziś wygląda na to, że i w obrębie murów kościołów katolickich można w imię autentycznego braterstwa Boga wyznawać i Jemu służyć po „ewangelicku". A gdy zaczniemy wspólnie „odczytywać na nowo" Ewangelię, doczytamy się w niej tego najgorętszego pragnienia i w Testamencie wspólnego Zbawiciela wyrażonego nakazu: „aby wszyscy byli jedno".

I ten Testament i ta w obliczu bliskiego Krzyża wypowiedziana Modlitwa Zbawiciela stanie się tak ważną i świętą, że przewyższy i przesłoni wszystko „nasze", co stało i stoi na przeszkodzie do jej wypełnienia. Wyczytamy także w Ewangelii to, o czym wszyscyśmy zapomnieli, że Prawdą pisaną dużymi literami nie są nasze, choćby najstarsze, najpobożniejsze słowa, lecz jedynie Słowo samego Boga. I to Słowo nie przekazane i powtórzone przez usta ludzkie, lecz żywe Słowo w ustach Boga, które było od początku u Boga, które było i jest Bogiem, które mówi o sobie: „Jam jest Prawda i Żywot". Gdy poznamy tę Prawdę, uczyni nas ona wolnymi — wolnymi od tych wszystkich grzechów, słabości i przesądów, które jeszcze dla nas są dziś tak ważne, że przesłaniają nam to Słowo.

Ale wtedy powtórzymy z tym ulubionym uczniem, leżącym przy sercu Jezusowym: „zamieszkało między nami, a myśmy widzieli Chwałę Jego, pełną Łaski i Prawdy".

Ks. Zygmunt Michelis

»NEWSWEEK« O ZAKOŃCZENIU SOBORU

„Newsweek", amerykański tygodnik o światowym zasięgu, skutecznie rywalizuje z „Time"-em jako wszechstronny magazyn informacyjny na wysokim poziomie; przejął formułę redakcyjną od „Time"-u ale jest bardziej otwarty i postępowy. Wstępny jego artykuł gwiazdkowego numeru 1965 poświęcony jest zakończeniu Soboru. Przed trzema laty zamieściliśmy obszerny komentarz „Time"-u dotyczący perspektyw soborowych; obecnie zamieszczamy podsumowanie „Newsweeku": jedno i drugie odzwierciedla oczekiwania świata — przynajmniej znacznej jego części — w stosunku do Kościoła katolickiego.

Gwiazdkowy sezon 1965 roku przyniósł zakończenie najbardziej dramatycznego z religijnych zgromadzeń dwudziestego wieku. Prawdziwy sens i prawdziwą nadzieję *Vaticanum II* najwymowniej może sugeruje zdanie angielskiego powieściopisarza, zmarłego przeszło sto lat temu: „Źli są złymi, nie ma wątpliwości, pisał W. M. Thackeray, i schodzą na manowce, upadają, spotyka ich to, na co zasłużyli; ale kto wypowie szkody, jakie wyrządzają wielce cnotliwi?" Zarówno w dziedzinie polityki jak i na polu religijnym ostrzeżenie to jest wyjątkowo trafne — i powszechnie zapoznawane. Bardzo możliwe, że w odległej przyszłości historyk, oceniający dwudziesty pierwszy rzymsko-katolicki sobór powszechny — z jego trzyletnimi debatami i milionem głosowań — za najważniejszy jego wkład uzna to jedno: nieustraszoną gotowość tych jawnie pobożnych ludzi do rewizji własnej historycznej przeszłości i do wyznawania, że wielu z ich najbardziej cnotliwych poprzedników dopuszczało się w ważnych momentach najszkodliwszych błędów.

Zdumiewający paradoks rzuca się w oczy: najdumniejsza i najbardziej zarozumiała instytucja na świecie w ciągu tych lat dawała światu lekcję pokory. Bo duchowe podsumowanie *Vaticanum II* wyraża się w pewnego rodzaju zbiorowej *mea culpa*. Sformułowano *mea culpa* w imieniu tych obrońców wiary, z wszystkich wieków i miejsc, którzy w istocie rzeczy wykraczali przeciwko prawdzie. Kim oni byli? Byli to owi dostojni zeloci, którzy przed dziewięciuset laty posługując się ekskomunikami jak mieczem, zadali chrześcijaństwu ranę schizmy. Byli to służalczy legiści, którzy dla wyniesienia pod niebiosa Biskupa Rzymskiego innych biskupów degradowali po prostu do roli mianowanych lokai. Byli to ci chrześcijanie bez miłości w dziwny sposób wyznający Chrystusa przez propagandę, brutalną albo zamaskowaną, nienawiści do Żydów. Byli to bezprawni inkwizytorzy Świętego Oficjum, przez czterysta lat cieszący się nieskrępowaną mocą skazywania ludzi i idei — bez przesłuchań i bez świadków — na urągowisko wszystkim zachodnim

pojęciom sprawiedliwości. Byli to wyzuci z miłości głosiciele Kazania na Górze zaprzeczający wszelkiemu braterstwu z ludźmi jakiejkolwiek innej wiary, ubolewający nad wszelką żarliwą troską o głodnych i spragnionych ubogich, jako nad świecką dystrakcją w pracy nad osobistym zbawieniem, i przez to proklamujący, że to co ludzkie i to co boskie musi ścierać się w bezlitosnym konflikcie. Byli to bezmyślni spadkobiercy Księcia Pokoju, zuchwale pewni swego prawa do rozszerzania własnej wiary siłą, represją, uciskiem, krucjatą i wojną.

I prawie nieuchronnie taki właśnie osąd przeszłości określa misję Kościoła na dzisiaj: przykazanie, żeby — wedle słów Pawła VI — „troskać się nie tylko o siebie, ale o człowieka", w duchu „właściwego nam, nowego typu humanizmu". Uczciwe podjęcie tej nowej misji na pewno nie obejdzie się bez zahaczeń i bez biadań. Krótkowzroczni biskupi hiszpańscy, włoscy czy irlandzcy nie zobaczą nagle, z dnia na dzień, otaczającego ich świata oczyma Soboru Watykańskiego Drugiego. Ani też nowy kler nie nauczy się „nowego humanizmu" w seminariach skutych tradycją. A i sam Rzym nie zdoła długo udzielać tak wzniosłych nauk, jednocześnie nie chcąc uparcie widzieć kryzysu demograficznego.

Niemniej świat dostrzega już tu i ówdzie próby wprowadzenia w czyn owych na nowo stwierdzonych prawd o człowieku i o jego losie. Wymowne tego oznaki widać najjaśniej może przez kontrast z czynami i postawami najpotężniejszej z potęg świeckich globu. Gdy żołnierze Stanów Zjednoczonych walczą, nawet przy pomocy siekiery, w południowoazjatyckiej dżungli — a generałowie USA obmyślają bronie bardziej śmiercionośne — Kościół potępił broń atomową i wojnę atomową. Gdy Stany Zjednoczone gromadzą siły i prestiż przeciw komunizmowi, ojcowie soborowi postanowili w ogóle nawet nie zajmować się rzucaniem potępień na komunizm. I jakkolwiek odmienne są tu trudności Waszyngtonu i Rzymu, dziwny fakt pozostaje faktem: że to świecka a nie religijna potęga zdaje się w tym momencie pokładać większą wiarę w anatemach i w krucjacie.

Reforma liturgii — sprawa bardzo doniosła tylko dla katolików — przeznaczyła miejsce we Mszy św. na tak zwane „modlitwy wiernych". Są to okolicznościowe prośby o pomoc boską w potrzebach, które wydają się najpilniejsze. I gdyby zabrzmiał jeden, uroczysty głos w imieniu *Vaticanum II* — by wyśpiewać to, co w nim najlepsze, a pominąć co najgorsze — narody usłyszałyby może taką jakąś modlitwę, zupełnie prostą...

„Panie, udziel nam mądrości, byśmy wiedzieli, kiedy możemy znaleźć prawdę, oraz odwagi, byśmy umieli się przyznać, kiedy jej znaleźć nie możemy. Pozwól nam dowieść pełnej mocy naszej wiary przez pełną swobodę i zasięg naszego rozumu. I niech o węźle naszej jedności świadczy odwaga w różnicach zdań między nami. Pozwól nam mieć dumę bez próżności, dzielność bez twardości, współczucie bez zaciemnienia wzroku.

I daj nam kochać wszystkie dusze, których nie możemy lubić, szanować wszystkie dusze, których nie możemy zdobyć. I niechaj zawsze pamiętamy, że wspaniałe pielgrzymowanie nie jest wędrówką jednego narodu czy sekty, czy sprawy, czy kontynentu — tylko człowieka, którego stworzyłeś".

Słowa nie dają żadnej cudownej recepty na biedy świata. Ale ich ton — z pewnością bardziej niż pompatyczne zaklęcia minionych wieków wojujących — cokolwiek nas przybliża do obietnicy pierwszego Bożego Narodzenia.

Emmet John Hughes
(„Newsweek", 27 grudnia 1965)
tłum. HM

SPOTKANIA

MŁODZI PROTESTANCI PISZĄ

„WSCF"

Światowa Federacja Studentów Chrześcijańskich (World Student Christian Federation) stanowi coś w rodzaju odpowiednika katolickich ruchów studenckich Pax Romana. Powstała w roku 1895, jako organizacja wyłącznie jeszcze protestancka, lecz grupująca młodzież różnych denominacji i inspirowana przez dziewiętnastowieczne idee misjonarskie i ewangeliczne. Cechował ją więc już wtedy duży chrystocentryzm, a także bardzo zaawansowana jak na owe czasy ekumeniczność. Zarazem jednak mocno zarysowany był indywidualizm, wiążący się może z tym, że ewangelizm owych lat, zwany też „pietystycznym", przywiązywał główną wagę do osobistego przeżycia zbawicielskiej mocy Chrystusa.

W latach 1911—1925 ruch stał się bardziej już świadomie międzywyznaniowy. W r. 1911, na konferencji w Konstantynopolu, postanowiono, że każdy student, należący do jakiegokolwiek Kościoła chrześcijańskiego, ma prawo być przyjęty do lokalnego SCM (oddziału Ruchu Studentów Chrześcijańskich), jeśli tylko akceptuje formułę Federacji, wyrażającą, w bardzo zresztą szerokim ujęciu, wiarę, że „Chrystus jest Panem i Zbawicielem" i że „Kościół jako wspólnota wierzących i Lud Boży jest rzeczywistością fundamentalną w boskiej ekonomii". Od tego też czasu w wielu krajach do SCM zaczęli należeć prawosławni, a także, choć rzadziej, katolicy. Myśl teologiczną tych lat cechował odwrót od indywidualizmu, poszukiwanie głębszego, religijnego sensu wspólnoty, czyli Kościoła, oraz studia nad własnymi tradycjami teologicznymi i liturgicznymi.

Okres od roku 1926 do końca drugiej wojny światowej przyniósł praktyczne rezultaty tych kierunków myślenia. Zaczęto przywiązywać większą niż przedtem wagę do wyznaniowej przynależności, głównie ze względu na wspólnotę liturgiczną, budzącą teraz więcej zainteresowania niż kwestie doktrynalne. W różnych krajowych oddziałach Federacji (SCM) pojawiać się zaczęły już nie pojedyncze jednostki z różnych Kościołów, lecz całe grupy, związane, bardzo świadomie, z tradycjami i kultem swych wyznań, ale pragnące jednocześnie podzielić swe specjalne bogactwa duchowe z resztą kolegów, w jednej wspólnocie, otrzymując od nich w zamian ich własne. Z tego właśnie czasu datują się początki stosunków WSCF z Pax Romana, które doprowadziły z czasem do wielu spotkań i konsultacji, a także powstanie prawosławno-anglikańskich bractw w Londynie (Bractwo św. Albana) i w Paryżu (Bractwo św. Sergiusza).

W latach powojennych pogłębiła się i skrystalizowała w WSCF idea ekumeniczna. Formuła zasadnicza brzmi, że Kościół jest jeden, a jego jedność jest w Chrystusie. Jedność jest przeto darem, a nie czymś co ludzie mogą stwarzać sami z niczego, i jako dar właśnie ma być przez chrześcijan objawiana życiem.

Ideą przewodnią było to, że objawianie życiem jedności chrześcijaństwa ma bazować na przynależeniu do jakiegoś jednego wyznania, i na składaniu świadectwa ekumenizmu na jego gruncie i wychodząc od niego. Praktyka niektórych SCM-ów odbiegała jednak nieco od tego założenia. Stało się tak dlatego, między innymi, że w tym samym czasie pogłębiła się wszędzie niezmiernie świadomość wspólnoty ogólno-ludzkiej i „historyczności" rozmaitych odrębnych form jej wyrazu, i wystąpiło tak duże zainteresowanie „światem" (także niewierzącym) jako terenem działania Boga i łaski, że w młodszych pokoleniach zaczęto mówić coraz chętniej o „szerszym" ekumenizmie (tłumacząc źródłosłów jako „dom ludzi" a nie „dom wierzących"), oraz o chrześcijaństwie „świeckim", a coraz mniej inspirować się wyznaniowością. Pewnej części młodych protestantów (między innymi w Anglii) zarzuca się więc czasem, że ich krajowe oddziały są zbyt już otwarte, dziś także dla nie-chrześcijan, zbyt słabo powiązane ze swoimi parafiami, że tworzyć zaczynają coś w rodzaju odrębnego „kościoła", czy nowej, świecko-humanistycznej, liberalnej odmiany chrześcijaństwa...

Jakkolwiek by się sprawy miały z tymi czy innymi skrajnościami (nieuchronnymi zapewne w ruchu studentów, który chlubi się od lat „prawem do wolnej myśli i wątpienia"), rzeczą na pewno interesującą, szczególnie w chwili gdy ukazał się schemat trzynasty, jest dla katolików dawne już, trwałe i bardzo konsekwentne zainteresowanie Federacji jako całości problemem Kościół — świat, czy też — by użyć jej własnego sformułowania — pytaniem, co to konkretnie znaczy dla nas, dzisiaj, być świadkami Chrystusa „w tym świecie"? W tym świecie,

czyli w codziennym życiu, na wskroś „świeckim", zawodowym, w konfrontacji z problematyką świeckich nauk i ich obrazu świata, w obliczu palących i realnych pytań „świeckich" jak sprawa wojny, krajów zapóźnionych, możliwości albo też gróźb techniki.

Może ciekawsza niż analizy różnych teorii na ten temat będzie dla czytelnika polskiego żywa próbka stylu myślenia Federacji na terenie czysto praktycznym. Taką próbką (tym lepszą może na pierwsze ekumeniczne spotkanie, że pochodzącą od szarych ludzi, którzy są wszędzie podobni, choć teoretycy wszędzie się kłócą) jest numer specjalny kwartalnika Federacji („Student World"), poświęcony w całości pytaniu, czym jest świadectwo chrześcijańskie w życiu zawodowym.

Poniżej zamieszczamy fragmenty tego interesującego numeru, w których niejedno zbiega się z naszą własną dyskusją o duszpasterstwie.

Wstęp, zatytułowany „W tym świecie" napisał Martin Conway, sekretarz Biura Studiów Federacji, który wypowiadał się też, na prawach gościa, w „Pax Romana Journal". Teksty autobiograficzne, zawarte w numerze, są wszystkie anonimowe.

„W TYM ŚWIECIE"

„Odkrywanie na nowo laikatu" to dziś temat niezwykle popularny i popularność ta jest zasłużona. Tu bowiem właśnie leży zasadniczy klucz odżywania i odmładzania się wszystkich Kościołów, czego liczne oznaki widzi każdy, kto umie patrzeć. Nie jest naszym zamiarem opisywanie tu historii tego odkrycia. Jego słupy milowe to między innymi „Teologia laikatu" Kraemera, sprawozdanie opracowane dla Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w roku 1954, „Listy i notatki z więzienia" Dietricha Bonhoeffera, który tak często i w sposób tak znamienny używa prostego lecz kluczowego zwrotu — „w tym świecie" i wreszcie utworzenie się i charakterystyczne kierunki rozwoju „ruchów świeckich" w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat. Zadaniem Federacji nie jest jednak głównie wpatrywanie się w przeszłość, lecz troska o to, by wydawała ona owoce w przyszłości.

Od dawna więc uważaliśmy za jedno z głównych naszych zadań przygotowywanie studentów do tego, by stawali się laikatem w pełni świadomym swego udziału w misji Chrystusa „w tym świecie", to jest w życiu zawodowym, domowym, „przyziemnym", właśnie — świeckim, które jest ich powołaniem i losem. Podstawy i implikacje teologiczne chrześcijaństwa „świeckiego" przedstawione były między innymi w sposób wyczerpujący w czasie konferencji WSCF w Strasburgu, w 1960 roku.

Spotkaliśmy się tam jednak z zastanawiającą reakcją. Studenci mówili: „Wiemy to wszystko. Słyszeliśmy to sto razy, uważamy za prze-

konywające i chcielibyśmy żyć według tego. Ale — jak? Co to ma w praktyce znaczyć „być świadkiem Chrystusa" dla mnie, jako dla dziennikarza, dla mnie jako pracownika samorządu, biologa, nauczyciela, dla mnie, jako „pełnoetatowej" matki i żony?"

Od tych pytań właśnie zaczęła się długa historia, która po trzech latach miała zmaterializować się w niniejszym numerze specjalnym „Student World". Historia rzędu tych, którymi redaktor nie zaprząta zwykle głowy swym czytelnikom uważając, słusznie zapewne, że jego wahania i kłopoty winny pozostać „za kulisami" pisma. W tym wypadku jednak warto może coś o kulisach opowiedzieć.

Otóż jasne było od razu, że na pytania strasburskie dać można jedną tylko prawdziwą odpowiedź: nikt ci nie powie „jak". Idź i próbuj sam, tylko samemu można naprawdę odkryć co to znaczy — być chrześcijaninem w świecie. Pozostawało jednak coś słusznego, coś zrozumiałego w reakcji studentów. Coś, co można było sformułować tak: nawet jeśli nie mogą istnieć, oczywiście, jakieś instrukcje szczegółowe, to przecież można by się czegoś dowiedzieć o tym, jak inni ludzie przeżywali to we własnym, praktycznym życiu? Postanowiliśmy więc w Federacji zrobić właśnie to: zebrać artykuły autobiograficzne, które mówiłyby coś o „praktyce". Zadanie to powierzono mnie.

Okazało się to niespodziewanie trudne. Na życie nasze składa się niesłychanie misterna sieć zdarzeń, stosunków, motywów. Jak wyodrębnić wycinek pełen sensu na jeden artykuł? Jak w ogóle doczytać się sensu, kierunku, ładu? Jeden z korespondentów pisał, że jego tekst „nie może być, w każdym razie, żadną klarowną historią świadectwa, lecz co najwyżej opisem nieskoordynowanych starań, by się uporać z sytuacjami, zawsze kompromitującymi". Inny mówił o błahości i przyziemności wszystkiego co robi w życiu. „Nie było ani jednego zdarzenia z jakąś wielkością... tylko potok drobnych zdarzeń, które trzeba załatwiać w miarę jak przychodzą, najlepiej jak się umie..." O podobnej trudności piszą studenci amerykańscy: „Najbardziej ponure jest dla nas wszystkich to, że trzeba żyć ciągle w sieci niezliczonych małych stressów i konfliktów. Nie ma zdarzeń, które by wymagały szczytowego wysiłku, zaangażowania całym sobą. Jak Guliwer, jesteśmy uwikłani w drobne napięcia, w monotonne dłubaniny, i możemy przekazać tylko wiadomość o głębokiej frustracji".

Jest jakaś nieprzewyciężona dwuznaczność w naszym dzisiejszym świecie, jakaś niemożność uporządkowania myśli i spraw, dojścia do ostatecznych wniosków, czy bodaj punktów jasnych niewątpliwie, w każdym problemie, nasze stosunki i sytuacje są jak gdyby na wpół tylko w świetle a na wpół w mroku... Jakże więc pisać o nich, o sobie, o świadectwie? Bardzo często czyjaś wiara nie ma żadnego istotnego i ważnego odniesienia do zawodowej codzienności. Na długą metę

wpływa i wtedy niewątpliwie na postawy, na rozwiązania rozmaitych sytuacji, jakże jednak opisać to na przykładzie skondensowanym do kilku „czytelnych" zdarzeń?

Oto fragment wypowiedzi korespondenta, który jest dziennikarzem: „Patrzyłem wstecz, na siedemnaście lat aktywnej pracy dziennikarskiej, na osobiste przeżycia w tej dziedzinie, szukałem pracowicie odpowiedzi na coraz trudniejsze pytania, które się pojawiały... Muszę powiedzieć szczerze, że nie pamiętam, bym kiedykolwiek w ciągu ostatnich dziesięciu lat tak się namęczył nad jakimś artykułem. Kiedy skończyłem pisać, rzecz okazała się nie do przyjęcia dla mnie samego. Musiałem podrzeć maszynopis. Mogę powiedzieć tylko tyle:

Jako dziennikarz, ostatnio jako korespondent mego pisma w Europie, starałem się wykonywać swój zawód według najlepszej wiedzy i woli. Znaczy to, że starałem się przestrzegać pewnych norm, które nazwać można najtrafniej „etyką zawodową". Do norm tych zalicza się moim zdaniem przede wszystkim uczciwość, bezinteresowność, staranność, i szacunek dla cudzych poglądów. Nie uważam jednak, że te normy stosują się tylko do dziennikarzy chrześcijańskich. Są uniwersalne. Nie twierdzę też, że udawało mi się ich przestrzegać we wszystkich okolicznościach. Gdy to czyniłem, zawdzięczałem to głównie przykładowi innych, a czasami osobistej modlitwie.

W mojej lokalnej wspólnocie kościelnej nie znajdywałem zwykle oparcia duchowego i więzów braterskich, czego jak mi się zdaje potrzebowałem. Czy dlatego, że dziennikarz, który — z racji swego zawodu — wie więcej, czyta więcej, ma szersze horyzonty doświadczeń niż ludzie wokół niego, musi po prostu być nieraz duchowo wyizolowany ze środowiska, nawet w Kościele? Z drugiej strony jednak w czasie wielkich zjazdów ekumenicznych, które obserwowałem jako dziennikarz, zdarzało mi się nawiązywać niezwykle pokrzepiające kontakty i to nieraz z chrześcijanami o poglądach całkiem innych niż moje.

Wśród zamętu, pośpiechu i nieuchronnego relatywizmu — cech charakterystycznych mego zawodu — miałem na szczęście jeden bezcenny punkt oparcia, także oparcia duchowego, mianowicie — moją rodzinę. Wiem, że jestem bardzo niepełnym chrześcijaninem, lecz wydaje mi się, że na tym właśnie terenie przeżywam prawdziwe moje oddanie się misji Chrystusa w świecie. Te dziwne. W miarę jak świat staje się coraz mniejszy a kontakty z ludźmi innych poglądów rosną (przy czym rośnie szacunek dla nich, co — jakkolwiek nieprawdopodobnie by to brzmiało — bywa realną przeszkodą w świadczeniu własnej wierze), kręgiem, w którym najlepiej chyba udaje mi się przyjmować Ewangelię, jest maleńki krąg rodzinny. Mój udział w misji Chrystusa ogranicza się więc do czegoś bardzo nikłego. Czy ma jakąś wartość? Nie wiem, lecz ufam i mam nadzieję, że Bóg zauważy również mnie na mojej małej wysepce w oceanie świata.

Jak widzicie, mam więcej pytań, niż odpowiedzi. A pytanie najważniejsze, które stawiam w imieniu moim i kolegów z całego świata, jest takie: czy Kościół, kiedykolwiek modli się za dziennikarzy?"

Wszystkie te trudności sprawiały, że zastanawiałem się nieraz, czy cały pomysł nie był czasem chybiony. Czy wolno żądać od ludzi, by próbowali wciskać całą złożoność i szczególność konkretnego przeżycia w jakiś chrześcijański schemat, choćby bardzo giętki i szeroki. Czy wszystko to nie jest raczej dziedziną, gdzie kluczem musi być słowo „tajemnica": wierzymy i mamy nadzieję, że wszystko, co czynimy i co nas spotyka, ma jakieś własne malutkie miejsce w całościowym planie Boga, lecz to jak się to dzieje może być wiadome dopiero na końcu. Żyjemy wiarą a nie wzrokiem...

Chyba jest tak właśnie. Ale coś niecoś widzimy przecież. W Nowym Testamencie widzimy, pośrednio, to prawda, lecz jasno człowieka Jezusa, którego niepowtarzalne i wieloaspektowe życie jest gruntem naszej wiary i nadziei. A wokoło nas, w Kościele, widzimy innych ludzi, którzy przy wszystkich niepewnościach, całej fragmentaryczności swych niejasnych doświadczeń, znajdują jednak dosyć światła by nim żyć. Wszelkie próby klarownych, jasnych, ustalonych „kluczy zrozumienia" są zawodne. Jeśli jednak wierzymy, że dwuznaczności, błahość, niepewność naszych doświadczeń to rzeczy, które też leżą w zamierzeniach Boga żywego, i używa On ich, być może częściej niż naszych decyzji świadomie jednoznacznych, by przybliżyć bieg wszechrzeczy ku spełnieniu, jeśli wierzymy, że tak jest, to warto może, mimo wszystko, próbować spojrzeć czasem na swe życie w perspektywie Jego misji w świecie i porównać własne myśli z myślami innych ludzi. I w takim razie ma jakiś sens opublikowanie tych kilku biografii.

Martin Conway

W POLITYCE

Czytałam właśnie książkę *No love for Johnnie.* Jej autor, labourzystowski poseł do parlamentu, zginął w roku 1958 w wypadku samochodowym. Jeden więcej dokument cynicznego obrzydzenia do polityki, wyczuwalnego dziś wszędzie na skutek obracania przez nią wielkich ideałów w tandetny, jarmarczny towar pod wpływem małostkowości, strachu, egoizmu, ślepego posłuszeństwa...

A przecież, cóż zrobić, polityka po prostu j e s t, jak Mount Everest. Polityka jest sposobem, w jaki rzeczy się dzieją, i nic na to nie poradzimy. Kraje muszą być rządzone, a życie społeczne ujmowane w jakiś ład. I już choćby dlatego aktywność polityczna jest też strefą „chrześcijańskiej obediencji". Choć długo trwało, nim zdołałam dostrzec tę prawdę.

Nikomu, kto był w SCM (Ruchu Studentów Chrześcijańskich) w okresie strajku generalnego w roku 1926, lub w latach depresji lat trzydziestych, nie może już być całkiem obojętna „materia, z której zrobione są decyzje polityczne". Pasja dla społecznej sprawiedliwości była jednym tylko ze skarbów, które znalazłam dzięki SCM, lecz zaważyła na moim życiu najpoważniej. Ona właśnie zaprowadziła mnie w roku 1935 do slumsów East Endu. Postanowiłam tam zamieszkać, nie jako działaczka kościelna, czy społeczna, lecz zwyczajnie, jak każdy ze stałych tamtejszych mieszkańców. Pracowałam w całkiem innej części miasta. Tu chciałam spędzać prywatne, osobiste życie, żeby zrozumieć, czym jest naprawdę należenie do grupy nieuprzywilejowanych. Wiedziałam, że to będzie trudne, byłam już dość ukształtowana przez eksskluzywny internat i uniwersytet, ale czułam, że muszę — spróbować.

Wkrótce była nas cała grupa, chrześcijan pacyfistów i socjalistów zarazem, wszyscy mieszkaliśmy na East Endzie. Mieliśmy rodzaj „reguły", która wymagała ograniczenia dochodów osobistych do „średniego dochodu narodowego" i rezygnacji z wszelkiego rodzaju przywilejów, niedostępnych ludziom o takich zarobkach. Wszelkie nadwyżki służyły do wyrównywania dochodów naszych nowych przyjaciół, którzy żyli przedtem poniżej przeciętnej średniej. Nie mogliśmy oczywiście wyzwolić się całkiem z naszej uprzywilejowanej przeszłości, lecz obecność tych właśnie przyjaciół dawała nam jak gdyby nowe oczy.

Mogliśmy naturalnie łatwo stać się kliką dziwaczących zarozumialców, i być może wielu ludzi za to nas właśnie uważało, na szczęście jednak, kierowaliśmy się radą Lutra, aby „znajdować właściwy grzech i popełniać go", a także lekturą i dyskutowaniem Niebuhra. W ten sposób udało się nam utrzymać naszą regułę przez dziesięć lat w sposób dosyć beztroski i niedogmatyczny, po czym drogi nasze tak się rozbiegły, że nie mogliśmy już tworzyć zwartej grupy.

Głównym sensem całej tej historii, było, jak dziś widzę, to, że byliśmy zdani, przeważnie pierwszy raz w życiu, na usługi publicznych instytucji, obsługujących u nas przed rokiem 1945 zwykłych ludzi, nie mogących płacić. Mieszkaliśmy w brudnych i przeludnionych dzielnicach, bez parków i zieleńców, i w których gorąca woda była luksusem. Szkoły państwowe przestały być tylko „interesującym" przedmiotem debat, gdy musiały do nich uczęszczać nasze własne dzieci. Przychodnie matki i dziecka stały się sprawą, aż nazbyt aktualną, gdy my sami musieliśmy z nich korzystać, jako „szarzy pacjenci", bez przywileju płatnych usług lekarskich i prywatnych pielęgniarek. Dziś służba zdrowia jest niejednolita i wymaga ciągłej czujności, każdy jednak może się jej powierzać bez obawy. W tamtych czasach ludzie, w których rękach leżały decyzje polityczne i administracyjne, rzadko chyba na to się odważali.

Dzięki temu wszystkiemu, jak mi się zdaje, rozwinął się w nas rodzaj „humanistycznej wyobraźni". Mogliśmy w każdej chwili opuścić tamten świat, i większość z nas zrobiła to rzeczywiście, lecz poznaliśmy i pokochaliśmy tylu ludzi, którzy opuścić go nie mogą, że w jakiś sposób są w naszych myślach zawsze. Dla mnie osobiście, w mojej pracy w partii i samorządzie, oznacza to permanentnie nieczyste sumienie, które znoszę aż zbyt pogodnie, muszę przyznać, które jednak zmusza mnie wciąż do najrozmaitszych rzeczy, jakich nie robiłabym pewnie gdyby nie ono, bo byłabym za tępa albo za leniwa. Widzę także, że ilekroć powstaje kwestia jakiegoś projektu czy ustawy, myślę automatycznie już najpierw o skutkach, jakie będą miały dla żywych ludzi, dla których są przeznaczone.

O to właśnie chodzi: strasznie dużo rzeczy dotyczących osobiście żywych ludzi dzieje się poprzez politykę i dlatego tkwię w tej grze i w niej zostanę. Stwierdzam też wciąż, że w takiej pracy, czy to w radzie miejskiej czy — jak teraz — w poselskim sekretariacie, spotyka się niezliczone wprost okazje pomagania jednostkom, służenia im najrozmaitszymi sposobami. Dobry radny, czy pracownik partyjny, który widzi po co naprawdę jest polityka, to ludzie, których praca zawodowa jest terenem *par excellence* chrześcijańskiego świadectwa.

Co do „misyjności" jednak, to nie potrafiłam nigdy czuć się czymś w rodzaju misjonarza chrześcijańskiego Kościoła *in partibus infidelium*, choć, muszę przyznać, w kołach, w których pracuję, jest bardzo mało chrześcijan.

Ponieważ jestem tak głęboko przekonana, że w pracy społecznej jest obecny Bóg, jestem też pewna, że wola Jego może się dokonywać poprzez ludzi najbardziej nieprawdopodobnych. Nie wiem, czy w jakiejkolwiek dziedzinie usług istnieje tak niebywały konglomerat jednostek dobrych, złych i obojętnych, o najróżniejszym pochodzeniu i wykształceniu, jak we władzach samorządowych. Także ich motywy są oczywiście bardzo mieszane. Gdy się patrzy z zewnątrz, obraz jest więc raczej deprymujący. Od wewnątrz zresztą nieraz również. Nigdy jednak nie przygnębia mnie to nadmiernie, ani nie skłania do odejścia. Praca, którą się tu robi, musi być zrobiona i ci, którzy ją podejmują, choćby z dość żałośnie ludzkich motywów, mogą łatwiej być narzędziami Boga, niż ci, co wzbraniają się pobrudzić ręce. Czuję zawsze, jak wiele dał mi Reinhold Niebuhr, dzięki któremu zrozumiałam właściwą naturę grzechu w nas samych i w społeczeństwie. Prawdziwa wolność, w każdej pracy, polega na tym, aby wiedzieć, przeciw czemu się jest. Moja wdzięczność za to co jest wciąż osiągane mimo grzechu, jest o wiele większa niż wszystkie zgorszenia tym, do czego grzech jest zdolny. Nie może nigdy naprawdę rozpaczać ktoś, kto zmierza do takiego modelu społeczeństwa, który mógłby być bezpiecznie obsługiwany przez grzeszników. Beznadziejnością prawdziwą byłaby na-

dzieja, że wszyscy będą postępować jak święci. Zdaję sobie sprawę z palącego zapotrzebowania na właściwych ludzi, w samorządach jak też zresztą w Labour Party. Wciąż stwierdzam jednak, że nawet najbardziej nieodpowiedni coś jednak wnoszą, jeśli tylko chcą robotę robić. Moje doświadczenie osobiste, w każdym razie, wzbogaciło się niesłychanie, dzięki temu właśnie, że zawsze wychodziłam z tego założenia. Każdy może dać coś z siebie i nauczyć czegoś mnie, tak sądziłam, i tak też było.

Nie przejmowałam się też nigdy zbytnio rozgrywkami partyjnymi, choć bywają żałośnie brudne. Myślę zresztą, że i tu przydałyby mi się bardzo doświadczenia z SCM i ruchu ekumenicznego. Paranie się z napięciami w partii jest dziecinną zabawą, dla kogoś, kto nawykł do kryzysowych spięć między anglokatolikami a baptystami, czy między grupą greckoprawosławną a Braćmi z Plymouth! Nauczyłam się bardzo dużo od ludzi spoza Labour Party. Nie cofam się jednak przed ostrą walką, wierzę bowiem, że różnice międzypartyjne nie są fikcyjne lecz prawdziwe. Ostra walka i jej nieuniknione ciosy to jednak coś zupełnie innego niż uraza, która daje korozję ludzkich stosunków. Stwierdziłam, że jako chrześcijanka, muszę być szczególnie czujna w tym punkcie właśnie. Chrześcijanie nie mają oczywiście monopolu na przetrzymywanie sporów politycznych w sposób godny, lecz wydaje mi się, że o ten wkład w każdym razie powinni się zawsze starać. Pole bitwy ciągle się zmienia. Jeśli tylko wie się, po co się na nim jest, i jeśli się pamięta, że każda bez wyjątku decyzja zapada pod wzrokiem Boga, to resztę można już brać zwyczajnie, tak jak przychodzi.

Najrzetelniejsi w konkretnym działaniu chrześcijanie, jakich znałam, byli zawsze ludźmi, których wiara była tak głęboko w nich zakorzeniona, że nie czuli potrzeby ciągłego powoływania się na nią. Nie stanowiła też nigdy czegoś, co odcinałoby ich w jakikolwiek sposób od innych ludzi. Gdy zajmowali stanowisko, miało ono zawsze jakąś wewnętrzną prawość, idącą niejako od środka, nie nałożoną. Bywają chwile, gdy trzeba złożyć otwarcie świadectwo chrześcijaństwa, ale te chwile są rzadkie. Pokusa używania swej pracy głównie jako środka do świadectwa jest pokusą, a nie powołaniem. Tak w każdym razie zawsze to widziałam.

W ŚWIECKIEJ SZKOLE *

Trudnością podstawową wszelkiego apostolatu, w moim odczuciu w każdym razie, jest utrzymanie w sobie dwu pewności jednocześnie: że rzeczywiście świadczy się prawdziwie, i że człowiek, wobec którego

* Tekst ten jest jedynym w omawianym numerze „Student World" tekstem napisanym przez katolika.

to świadectwo jest składane, nie jest ani krztynę od nas gorszy. Zawsze mnie napełniało niepokojem używanie do opisu misji metafor w rodzaju „niesienia światła w ciemność". W każdym razie są one tak wytarte, że stały się wręcz śmieszne. We wszystkich takich formułkach jest jakaś głęboka dwuznaczność, powinno się je wykluczyć w ogóle z dyskusji. Postawy, które sugerują, napełniały mnie zawsze odrazą i zgorszeniem. Nie wiem też, czy w każdym zapale do ewangelizowania nie ma ryzyka, że się będzie po cichu uważało siebie za lepszego chrześcijanina niż inni wierzący, którzy skłonności takiej nie mają?

Tego rodzaju namysły są, jak mi się zdaje, szczególnie częste i szczególnie uporczywe u intelektualistów, którzy zawsze usiłują „przemyśleć wszystko do końca", wykoncypować sobie postawę „drugiego człowieka" i zamiast po prostu żyć, ulegają często pokusie samo-analiz, paraliżujących spontaniczność działania.

Intelektualista czuje się też nieraz sparaliżowany przez pewne aspekty swojej religii, które napełniają go zażenowaniem, i które też nieraz ostro krytykuje. Co do mnie, to nigdy nie przeżyłem najlżejszych wątpliwości co do głębokiego sensu Kościoła katolickiego. Wiem, że wielu moich kolegów przeszło przez tak zwany kryzys duchowy, i załamało się pod naporem wątpliwości. Taka próba była mi jak dotąd oszczędzona. Nie znaczy to jednak, że rozmaite aspekty katolicyzmu, czy postawy przywódców kościelnych, nie irytują mnie — słusznie czy też niesłusznie. Nie wiem, czy mam się tego wstydzić czy też nie. W każdym razie odczuwałem i odczuwam w związku z tymi sprawami duże zakłopotanie i powodują one najrozmaitsze zahamowania. Zapewne płynie to z mego temperamentu. Myślę, że jak w każdej innej dziedzinie i tu również trzeba pogodzić się z istnieniem wewnętrznych sprzeczności, z tym, między innymi, że równolegle do absolutnej pewności mogą istnieć opory w świadczeniu na rzecz grupy, w której ta pewność jest wcielona.

Jestem z zawodu wykładowcą w świeckim szkolnictwie państwowym we Francji. Przez szereg lat uczyłem w szkole średniej, teraz pracuję na uniwersytecie. Liczę, że czytelnicy moi znają spór między zwolennikami szkół kościelnych a zwolennikami szkół świeckich. Tutaj chcę zastanowić się nad rolą nauczyciela w tych ostatnich.

Wydawało mi się zawsze, że jest tu do złożenia dwojakie świadectwo. Po pierwsze, katolik który uczy w szkole państwowej, musi nieustannie, lecz łagodnie i cierpliwie, starać się przekonywać swych współwyznawców, a także, z całym należnym szacunkiem — swych biskupów, że szkoła świecka we Francji, kraju cierpiącym stale z powodu głębokich rozłamów politycznych i religijnych, powinna stanowić płaszczyznę spotkania, w szacunku i tolerancji, dzieci i nauczycieli w najrozmaitszych formacjach światopoglądowych.

Po drugie, trzeba świadczyć wobec nie-katolików, których się spotyka i z którymi się współżyje w szkołach i na uniwersytetach, że katolik nie tylko może lecz musi brać udział w rzetelnych badaniach intelektualnych, i w lojalnym objaśnianiu historii ludzkości i wszystkiego, co się składa na bogactwo umysłu ludzkiego.

Ta podwójna potrzeba inspiruje postawę, którą można by nazwać otwartym sekularyzmem. Słowo to ma nieraz we Francji całkiem inne znaczenie, określa coś agresywnego i ciasnego, co się łączy z pryncypialnym odrzucaniem wszelkiej idei porządku nadprzyrodzonego. Mnie jednak chodzi tutaj o postawę łączącą dwa wymienione typy świadectwa, postawę niełatwą nieraz i pełną sprzeczności, przyznaję, lecz jedyną możliwą, jeśli „świadectwo chrześcijańskie" w tych środowiskach ma w ogóle oznaczać coś konkretnego.

Jest inna jeszcze trudność, którą spotyka się w kontaktach z niechrześcijanami. Głęboki sens Ewangelii, i szczególnie nauk św. Pawła, napełnia nas pewnością, że wszyscy ludzie, bez wyjątku, są dziećmi Boga, zbawionymi przez ofiarę Chrystusa. Pewność ta zaś, w moim rozumieniu w każdym razie, jest doskonale zgodna z tradycją nie-chrześcijańskich humanistów, którzy, ze swej strony, podkreślają z naciskiem, że godność istot ludzkich jest równa zawsze i wszędzie. Otóż stwarza to skłonność do pewnej wstrzemięźliwości, czy dyskrecji gdy idzie o nawracanie i w ogóle misje. Wydaje mi się, że apostolat powinien być tylko jakby transmisją samej łaski Chrystusa. Naszą rzeczą jest tylko starać się być lustrem, w którym odbija się prawda.

Rzeczą najistotniejszą jest więc oczywiście pielęgnowanie takiego świadectwa przez stały, osobisty kontakt z nauką Chrystusa. Tutaj właśnie chyba zbiega się życie parafialne i świadectwo w życiu zawodowym. Parafia może i powinna być, a gdy się naprawdę chce jest zawsze, miejscem, gdzie w chrześcijańskiej wspólnocie, spotyka się żywe Słowo i życie Chrystusa i Kościoła. Liturgia jest nam zawsze dostępna, by wzbogacić ubóstwo naszego życia wewnętrznego. Pomiędzy parafią a strefami życia zawodowego powinien być stały ruch, tam i z powrotem, osobiście przeżywam znaczenie tego coraz głębiej.

Wszystko to, co tu napisałem, to tylko ideał oczywiście, czy tylko tendencja. Nie miałoby to w ogóle sensu, gdyby nie ciągła świadomość olbrzymiego dystansu między tym, co powinno się robić, a tym, co się robi.

W PRASIE BRAZYLIJSKIEJ

...W naszym bajecznie bogatym kraju czworo ludzi umiera co minutę z głodu. Co czterdzieści dwie sekundy umiera z nędzy dziecko, przeciętna życia Brazylijczyka nie przekracza w niektórych okręgach trzydziestu lat. W ciągu jednego roku ginie u nas więcej dzieci niż zginęło łącznie

w czasie drugiej wojny światowej (łącznie z Hiroszimą i Nagasaki, obozami koncentracyjnymi i gettami). To nie wszystko jednak. Wielu z tych co żyją, to niewidomi, kaleki, niedorozwinięci umysłowo, to ludzie żyjący życiem pod-ludzkim. Analfabeci nie mają w Brazylii prawa głosu. Jest ich 60% — cyfra straszliwa. Grupa wynosząca 3% ludności trzyma w rękach wszystkie środki produkcji, całą konsumpcję i dystrybucję, a także całą komunikację. System oświaty, noszący pozory „demokratyczności", dokonuje w istocie drastycznej selekcji społecznej. Połowa dzieci już w drugim roku porzuca szkołę, z powodu braku ubrań, butów, lekarstw itp. Tylko 10% przyjętych do szkół podstawowych szkoły te kończy, a z tych 10% z kolei tylko 6% dochodzi do uniwersytetu...

Pracuję w prasie. Jestem grafikiem i robię rysunki satyryczne. Sytuacja w dziedzinie naszych środków informacji jest taka: 90% ogłoszeń w radiu, w telewizji i w prasie reklamuje produkty amerykańskie. Amerykanie rozdzielają te ogłoszenia. Ponieważ są one najpoważniejszym źródłem dochodu dla właścicieli prasy, radia i telewizji, nie trudno zgadnąć, że cały szereg tematów stanowi tabu, i że środki informacji z zasady chronią *status quo*. Prasa, oczywiście, stara się wyłamać z tego nieraz. Jest to prasa „kupiona", ale coraz trudniej jest ukrywać fakt, że coś trzeba zrobić i to prędko. Niektórzy, nieliczna na razie garstka, próbują więc przepychać postępowe stanowiska. W miarę jak sytuacja będzie się zaostrzała, coraz wyraźniejsze będą stojące przed każdym z nas alternatywy. We wszystkich zresztą dziedzinach życia w Brazylii, także w Kościele, zaznacza się coraz jaśniej podział na tych, co chcą wszystko zachować po staremu i tych, co chcą zmian. Na reakcjonistów i postępowych. Taka jest rzeczywistość, w której żyję i w której jestem powołany, aby żyć jak chrześcijanin.

— A Kościół? Cóż robi Kościół w tej groźnej sytuacji? Nic. Właściwie gorzej: w wyniku kampanii misyjnej ubiegłego stulecia, kampanii, która pojmowała Kościół jako „klub Czystych" w złym i skorumpowanym sensie tego słowa, Kościoły protestanckie w Brazylii są dziś Kościołami klas średnich, i zdecydowanymi obrońcami *status quo*. Są przy tym tak zaborcze i arbitralne w stosunku do swych wiernych, że dławią każdą próbę poszerzenia ich horyzontów, każdy cień wątpliwości, każdy przejaw niezadowolenia, który pokaże się w ich szeregach. Aż do bardzo niedawna, jedyne publiczne wystąpienia konfederacji Ewangelickiej Brazylii to były protesty przeciw przywilejom czy zasiłkom jakie otrzymywał Kościół katolicki. Pośrednią przyczyną całej tej mentalności jest to, że większość Kościołów protestanckich utrzymuje się wciąż z funduszy przekazywanych z USA, a także korzysta z pomocy amerykańskich misjonarzy. Nic dziwnego, że w tej sytuacji dla większości brazylijskich protestantów Stany Zjednoczone, demokracja i Królestwo Boże to najzwyczajniej synonimy.

Są oczywiście także oznaki nadziei. Małe lecz rosnące grupy chrześcijan w tych Kościołach zaczynają się budzić. Należy do nich na przykład oddział Konfederacji zajmujący się społeczną odpowiedzialnością Kościoła, stale zresztą oczerniany. Na ogół jednak Kościół protestancki jest nie tylko wyobcowany z brazylijskiej rzeczywistości, lecz gorzej jeszcze — jest instrumentem utrzymywania alienacji.

W latach, gdy należałem do parafialnego ruchu młodzieży, próbowałem zmienić trochę jego program i cele. Spotkaliśmy się, moi koledzy i ja, z podejrzliwością, co z początku było zrozumiałe. Szybko jednak okazało się, że nasze próby rozszerzenia horyzontów ruchu uważane są po prostu za rodzaj sabotażu. Mąciliśmy spokój, który winien królować wśród wierzących, wprowadzając problemy „świata". Podejrzliwość zmieniła się w otwartą wrogość. Piszę o tym dlatego, że jest to typowy sposób funkcjonowania instytucji, gdy ktoś stawia w niej pytania, na które władze nie mają odpowiedzi. Ale dlatego właśnie niezliczone ilości ludzi przestają oczekiwać dziś jakichkolwiek odpowiedzi od Kościoła. Albo podporządkowują się istniejącemu modelowi, jedyny sposób, by w Kościele pozostać, albo opuszczają go. Być może właśnie ci są najlepsi. W każdym razie są z pewnością zimni albo gorący. Nie — letni.

Wspólnotę, której potrzebowałem, znalazłem w SCM. Tutaj wreszcie byli ludzie tacy sami jak ja: pełni niepewności, wątpliwości, pytań, ale zdecydowani także szukać odpowiedzi na pytania, które mieli w sercu i w myślach, drogą otwartej, szczerej, uczciwej dyskusji. W SCM ludzka wiedza traktowana jest z szacunkiem i powagą. Wątpliwości nie gorszą nikogo i nie są uważane za „niebezpieczeństwo" dla wiary. Jest się wśród ludzi żyjących w realnym świecie, z realnymi problemami, wśród ludzi pełnych troski i wahań, lecz nie wśród tchórzy.

Pracuję w tygodniku „Manchete". Robię też rysunki dla najliberalniejszego może w Brazylii dziennika, „Journal do Brasil". Ostatnio współpracuję także z nowym dziennikiem „Brasil, Urgentel", który stanowi rodzaj organu całej nie-komunistycznej lewicy, i wydawany jest przez grupę dominikanów. W rysunkach bywa czasem łatwiej niż w tekście pisanym przekazać jakiś pogląd, zająć stanowisko, skomentować brazylijską sytuację, i to mimo silnej wciąż kontroli elementów konserwatywnych. Zdaję sobie sprawę z możliwości narzędzia, którym władam i używam go tak, jak sądzę, że powinno być używane.

Co to ma jednak wspólnego z tym, że jestem chrześcijaninem? Co w tym zawdzięczam wierze? Muszę odpowiedzieć uczciwie, że sam nie wiem. Wielu nie-chrześcijan robi więcej i odważniej niż ja, poświęcają bez wahania swoje kariery, rodziny, całe życie... Gdy usłyszałem, pierwszy raz w życiu, że Bóg działa w *świecie*, myślałem, że to byłoby cudowne, i że dawno już podejrzewałem, iż jest tak właśnie. Dzisiaj wiem, że tak jest. I myślę także, że Bóg jest przede wszystkim nieskończenie cierpliwy. Za cierpliwy jak nam się czasem zdaje, w chwilach

gniewu, gdy sądzimy, że „traci czas" działając nawet przez Kościół, bo przecież wszystko co dobre i ważne w tym kraju zachodzi poza Kościołem... Dał mi talent, który nie jest przecież mój. Używam go jak umiem. To jest mój mały wkład w to, co inni robią o tyle lepiej. Jeśli Bóg troszczy się o los ludzki, jeśli jest po stronie cierpiących, jeśli odkupuje i jednostki i całe społeczne struktury, musi chyba być głęboko zaangażowany w Brazylię. Chciałbym dopomóc w Jego dziele. Choć nawet takie słowa brzmią, jak na mój gust, podejrzanie. Zalatują — pietyzmem.

W DOMU

„Zawód" żony i matki różni się pod jednym szczególnie względem od wszystkich opisywanych tutaj: trudno byłoby z pewnością uznać go za rezultat trzeźwej oceny sytuacji, rozważenia własnych talentów i starannie wyważonego wyboru. Stan zakochania jest stanem raczej przymusowym i niewiele jest zapewne kobiet zdolnych zdecydować się całkiem dobrowolnie na celibat, tylko ze względu na pracę zawodową. (Chociaż, jak wiemy są i takie, a być może powinno ich być więcej).

Skończyłam uniwersytet, jestem dyplomowaną lingwistką. Niedługo jednak pracowałam w swym zawodzie, kilka lat upłynęło mi na pracy społecznej. Nasza dość czasem burzliwa znajomość z moim obecnym mężem trwała siedem lat nim dojrzała do decyzji małżeństwa. Były ogromne nieporozumienia, długie rozłąki. Pewność, że musimy pozostać razem przyszła niespodziewanie, i w dosyć dramatycznych okolicznościach. Słusznie czy też niesłusznie, jesteśmy oboje przekonani, że zostaliśmy „doprowadzeni' do tego niemal przemocą. Cieszyliśmy się z tego, lecz zarazem czuliśmy onieśmielenie, niemal grozę. Nasze przyziemne dusze były zakłopotane i wstrząśnięte tym, że — jak się zdawało — siła większa niż my sami narzucała nam oto los, któregośmy w sposób zamierzony nie planowali.

Ten nastrój onieśmielenia i pewnej grozy powtarzał się jeszcze w naszym życiu trzykrotnie, w obliczu poczęcia, ciąży, urodzin — zjawisk elementarnych i za każdym razem wstrząsających. Odpowiedzialność i jednocześnie tak całkowita przecież nieodpowiedzialność za stworzenie nowej istoty ludzkiej, uobecniały nam jakoś Stwórcę i wielkość oraz ciężar doświadczenia, które nas spotykało.

Piszę o tych sprawach, bo rysują nam się wciąż ostro, przejmujące i pełne treści, w miałkim potoku codzienności są jak kotwice, które zawsze można zarzucić gdy zrywa się burza pytań, wątpliwości, konfliktów, cały sztorm, który napiera nieraz na młodą, wykształconą kobietę w pierwszych latach życia domowego.

Bo właśnie w owym życiu „domowym", w domu, kryje się żądło. Kobieta wykształcona ma przecież przygotowanie zawodowe. Albo miała już, albo mogła znaleźć swoje własne, użyteczne miejsce w społeczeń-

stwie, żyła już albo mogła żyć jako człowiek niezależny, zarabiając na siebie, i wykorzystując talenty, które — jako chrześcijanka — nawykła uważać za dary i powołanie Boga. Cała gładka gadanina o tym, że „wykształcenie zawsze się przyda", brzmi jak nieznośna drętwa mowa w uszach młodej kobiety nad wanienką z pieluszkami, kobiety, która w dodatku wie, że normalne życie rodzinne, z — powiedzmy — trojgiem dzieci oznacza codzienny „ślub" z tą wanienką na najbliższe osiem lat.

Taki wstęp do rozważań o „misji chrześcijńskiej" w domu może się komuś wydać dość negatywny i egocentryczny. Myślę jednak, że nie można mówić o chrześcijańskim świadectwie nie powiedziawszy najpierw czegoś o samym szukaniu jakiegoś sensu tego życia. Było to — dla mnie osobiście — stałym niemal wysiłkiem i troską, odkąd pojawienie się pierwszego dziecka radykalnie ograniczyło wszystkie pozadomowe zajęcia, a nawet możliwości wychodzenia z domu i w ogóle niemal myślenia o czymkolwiek! Jakże przedstawia się życie w tej sytuacji?

Przede wszystkim jego stressy i wymogi stają się z miejsca bardziej emocjonalne i fizyczne niż intelektualne. To, z czego składa się codzienność w domu, jest bardzo trudne do rzeczowego, planowego organizowania, jak na przykład zajęcia w zakładzie pracy. Zdradza raczej niepokojące oznaki, „zalewania nas", rządzenia nami. Zdrowe ciało, o którym się normalnie nigdy nie myśli, reaguje jednak w sposób uciążliwy na znużenie ciążą, i na nieubłaganą dyscyplinę pracy domowej, gotowania itp. Wysiłek emocjonalny, jakiego wymaga nieustające towarzystwo małych dzieci, jest olbrzymi. Chłodna głowa i stalowe nerwy i wola z czasów „wolnego" życia zagrożone są też z miejsca napadami irytacji tak niepohamowanej, że zaczyna się wątpić, czy się je kiedykolwiek miało.

I jest oczywiście sprawa „uwięzienia". Liczne dzisiaj badania przyczyn wzrastającej liczby załamań nerwowych wśród młodych matek wykazują niemal zawsze dominujący wpływ izolacji. Nie ma z kim zostawić dzieci, więc nie wychodzi się prawie z domu. Najbliższe przyjaciółki, zwykle w tej samej sytuacji, też nie mogą wyjść, więc nie przychodzą. Urywają się kontakty, bo odwiedzić kogokolwiek jest trudno, sprawunki, które od biedy mogłyby być rozrywką, muszą być załatwiane w szalonym tempie i z desperackim napięciem uwagi, bo „nie będzie można potem wyjść drugi raz". Gdy się uda zorganizować jakąś opiekę nad dziećmi na godzinę albo dwie, okazuje się z reguły, że wszelkie ciekawe zebrania, spotkania itd. są o innej porze, lub za daleko by były osiągalne. Widzi się z przerażeniem, jak wszystkie strefy życia, w których się było „kimś", miało się jakąś własną osobowość i kompetencje, wypadają z dostępnej orbity i człowiek, w coraz większej mierze, czuje się tylko dodatkiem do kilku czarujących, lecz nieustannie czegoś żądających stworzeń. Zakres decydowania o własnym losie i kierowania nim zmniejsza się gwałtownie.

Muszę też wymienić owoc tego całego stanu rzeczy — stagnację umysłową. O ile wiem, to właśnie niepokoi najbardziej młode lekarki i absolwentki nauk przyrodniczych i ścisłych. Postęp w tych specjalnościach jest dziś tak szybki, że po dziesięciu latach, potrzebnych przeciętnie na doprowadzenie dzieci do wieku szkolnego, nie ma już właściwie po co do nich wracać. Kobiety radzą więc sobie desperackimi sposobami. Znam młodą lekarkę, która zostawia dzieci pod opieką młodej i nie mającej żadnego przygotowania dziewczyny, i żeby ją opłacić pracuje cały tydzień dzień i noc.

Osobiście nie przeżywałam wprawdzie rozstania z pracą aż tak dramatycznie jak ona, ani też nie myślałam nigdy serio, że powinnam „uciec z domu", ale znam aż za dobrze wątpliwości i przygnębienie „bezsensownością" moich dni. Bo dni w domu są właśnie bezsensowne: nie zdarza się nic, o czym by warto komukolwiek opowiedzieć, dominującym wrażeniem jest własna niekompetencja, a wpływ jaki się wywiera na swych kilku domowników, zupełnie na pewno nie jest krzepiący ani kojący, ani pełen słodyczy, jakby to można było oczekiwać, sądząc z „obrazów pozytywnych" żony i matki.

W takiej więc sytuacji młoda matka ma znaleźć konkretny sens i formę chrześcijaństwa: pod ciśnieniem poważnych stressów emocjonalnych i fizycznych, przy znacznie ograniczonej swobodzie ruchów, w stanie buntu intelektualnego, w niepewności co do własnego powołania. I nie łudźmy się, że jest to tylko jakiś „stan subiektywny". Mieć umysł wyszkolony do pracy intelektualnej, a pełnić rolę pani domu i matki to sytuacja zasadniczo irracjonalna. Nasze społeczeństwa nie mają na to jak dotąd rady. Trzeba więc cierpliwości i sił przekraczających z pewnością naszą przeciętną normę, by z sytuacji tej wyjść zwycięsko.

Wiem, że wiele moich przyjaciółek-niechrześcijanek wychodzi z niej lepiej niż ja. Tutaj jednak mam opowiedzieć, jaki wpływ ma wiara chrześcijańska na moje życie w domu, postaram się więc to zrobić. Przede wszystkim muszę wymienić rzecz najprostszą. Przyrzeczenie złożone Bogu przy ślubie. Ono ustala kierunek i hierarchię wartości. Staram się pamiętać, że z własnej woli, świadomie i dobrowolnie weszłam w ten stan, który jest stanem świętym, jest sam w sobie wielkim przedsięwzięciem, wielką przygodą, którą wybrałam w radości i oddaniu. Właśnie *to* życie jest tym stanem. Właśnie *ta* codzienność jest przygodą błogosławioną. Niezadowolone żony skłonne są zawsze wychylać się w przyszłość, przekreślać niejako teraźniejszość, jako nieistotną: „jak dzieci pójdą już wreszcie do szkoły — będę wolna". Mnie wydaje się, że nie powinnam znosić tylko teraźniejszości, ślepo i ulegle, lecz właśnie w niej starać się wciąż odnawiać i kontynuować akt ślubnego „oddania na złe i dobre", w nadziei że nic nie jest na próżno w oczach Boga. Oczywiście nie można takiej świadomości mieć stale, w równym nasileniu. Mnie jednak pomogły starania odnawiania jej w sobie cza-

sem. Pozwala to oddać się z większą radością sprawom nudnym i małym, uznać w nich też jakąś wielkość.

Wiara chrześcijańska nauczyła mnie też stopniowo inaczej niż przedtem oceniać wykorzystanie czasu. Przede wszystkim pozwala nie wpadać w rozpacz, że dzień nie może być świetnie zorganizowany. Taka rozpacz czy irytacja jest, jak mi się zdaje, typową reakcją wykształconej po dzisiejszemu kobiety, na nieuchronne zmiany, bałagan, niespodzianki, charakteryzujące życie z małymi dziećmi w domu. U kogoś, kto kocha ład, logikę i przejrzystość zajęć i myśli, muszą budzić odrazę dni wiecznie bezplanowe, a jeśli jakoś uplanowane to z reguły ów plan rozsadzające. Ale krzepiąca jest myśl, że Bóg bardziej kocha moje doraźne reakcje miłości, z dnia na dzień, z chwili na chwilę, niż moje „wykonanie planu". Jest to krzepiące. Lecz jednocześnie musi być twardą lekcją pokory.

Człowiek uczy się nie zżymać na przeszkadzanie (w wiecznie przeładowanym dniu przydługi telefon, niespodziewany gość to istotnie katastrofa!) pamiętając, jak tych, co mu przerywali, traktował Jezus. Nieustanne, jakże nużące nieraz obcowanie z nieodstępną gromadką uczy jednak wewnętrznego otwarcia, elastyczności, cech odwrotnych właśnie niż wpaja trening intelektualny koncentracji i „wyłączenia", lecz jakże zarazem chrześcijańskich.

Chrześcijaństwo ułatwia nam wreszcie czujność, by nie popadać w nadmierną aktywność, nie być robotem pracującym bez wytchnienia i wcale już nie umiejącym się zatrzymać. Ileż kobiet w średnim wieku ma się czasem nieprzepartą ochotę „wyłączyć!" Ile zamężnych córek nie wytrzymuje własnych niezmordowanych matek! Czuje się w sobie sygnały tego niebezpieczeństwa, gdy obowiązki narastają a wraz z nimi tempo życia: jest już trudno, nawet gdy się obiektywnie może, przerwać pracę, odprężyć się, odnaleźć nastrój bezinteresownej zadumy. Typowe dla naszych domów „zapędzenie" matek i żon nie sprzyja spokojowi wewnętrznemu, nie sprzyja modlitwie. Z dużym wysiłkiem jednak zmuszam się codzień, o jakiejś porze, kiedy dzieci chwilowo śpią, do bezczynnego „uspokojenia się pod wzrokiem Boga", jak to dla siebie nazywam. Całkiem niezależnie od odświeżenia wewnętrznego, pozwala mi to utrzymać bodaj w ryzach bezmyślne napięcie, tak bym mu się nie poddała bez reszty.

Gościnność, cnota *par excellence* domowa, nie jest z pewnością cnotą wyłącznie chrzescijańską. W naszym mieście, gdzie jest pełno placówek dyplomatycznych, odbywają się wciąż niezliczone przyjęcia i konsumpcja alkoholu jest najwyższa w kraju. Wydaje mi się, że chrześcijaństwo w tej dziedzinie jest jakąś kwestią stylu. Staramy się przyjmować bardzo prosto, ale za to zapraszać ludzi częściej, tak by obcując z nimi w małych grupach, mieć z nimi jakieś prawdziwsze kontakty, dać im odczuć, że są dla nas mili i interesujący osobiście. Staramy się być

zawsze gotowi poświęcić cały wieczór jednej osobie, jeśli nas potrzebuje lub jeśli jest to jakiś kontakt „prawdziwy", nawet gdybyśmy mieli przez to opuścić przyjęcie, na którym „należałoby" być.

Wszyskie te myśli, i inne, równie proste, są owocami całych nieraz miesięcy niepokoju, rozpaczliwego niemal szukania, po omacku, jakiegoś sensu w „domowym życiu". I tylko w ten sposób chyba można na nowo i naprawdę wziąć w posiadanie stare prawdy, które się zawsze znało, lecz które zobaczyło się w całym blasku dopiero wtedy, gdy zalśniły na samym dnie frustracji i zagubienia. A gdy raz zna się te najprostsze prawdy w taki sposób, to przez to samo już jest się świadkiem chrześcijaństwa.

Z punktu widzenia mego przygotowania zawodowego i moich możliwości intelektualnych „stałam się uboga". Przyszło mi „sprzedać" wszystko co miałam. Stanowisko moje jest więc pozornie nielogiczne. Najrozmaitsze satysfakcje, które życie mogło mi dać, zostały przekreślone. Nieraz ogarnia mnie też zniecierpliwienie i niedosyt. A jednak musiałabym zaprzeć się prawdy i zaprzeć się samej siebie, by powiedzieć że „pełnoetatowe" życie domowe osłabiło moje poczucie przeżywania życia w posłuszeństwie Bogu. Niezwykle zawiłe i delikatne problemy, jakie nasuwa zadanie stworzenia domu pełnego pokoju i harmonii stanowią z pewnością wyzwanie godne podjęcia. Od intelektualistki szczególnie będzie to wymagało zaangażowania wszystkich sił charakteru i serca. Lecz wyjdzie z tej próby, jak sądzę, pełniejsza, bardziej dojrzała jako osobowość, i niezdolna już nigdy przypisywać intelektowi rangi najwyższej w świecie.

oprac. *Anna Morawska*

PYTANIA

Większość z nas żyje wyobrażeniami o świecie, o Bogu, o sobie, które nie mieszczą się w ramach opracowywanych wciąż i poprawianych systemów światopoglądowych, czy ideologicznych. Rozmaite „postawy" definiowane przez publicystów i najróżnorodniejsze „formacje" opisywane przez socjologów są w gruncie rzeczy fikcją. Sprowadzanie do jednego mianownika ludzkich poglądów, owych prywatnych filozofii ukształtowanych bardziej przez osobiste doświadczenia, niż lektury, z konieczności musi zubażać obraz. „Formacje" i „postawy" najbardziej są potrzebne politykom i wychowawcom, lub działaczom, ponieważ ułatwiają im one porozumiewanie się między sobą. Ale ten język zawiera dużo sztucznych pojęć, nie znajdujących pokrycia w rzeczywistości. Kiedy czytam rozważania obfitujące w schematyczne uogólnienia na temat przemian katolicyzmu, w żaden sposób nie potrafię odnieść ich do własnej sytuacji wewnętrznej. Czasem nie wiem, o czym w ogóle jest mowa. A przede wszystkim w niewielkim stopniu bezpośrednio to mnie dotyczy. Doznania swojego nie uważam za subiektywne. Nie jest to tylko mój pogląd, dlatego o nim piszę. Można ostatecznie powiedzieć, że każdy człowiek należy do jakiejś formacji. Np. do „katolicyzmu otwartego". Jest mu on bliższy ze względu na swoje wartości. Ale nie można zapominać, że to pojęcie jest częścią składową ideologii. Otóż systemy ideologiczne nie wyczerpują prawdy o życiu, w małym stopniu odpowiadają indywidualnej rzeczywistości duchowej i intelektualnej pojedynczego człowieka. W końcu też może kogoś zupełnie nie obchodzić, do jakiej ideologii należy, bo świadomość takiej przynależności wcale nie rozwiązuje problemów stawianych mu przez życie.

Stąd wrażenie, że wszyscy dyskutujący o „formacjach" i „postawach" robią to nad głowami słuchaczy lub czytelników. Są to fachowcy, specjaliści od spraw ideologicznych. Człowieka jednak dzisiaj bardziej interesuje pytanie: „jak mam żyć", niż „do kogo przynależę": czy do tych panów, czy do tamtych. Mniej również jest interesujące pytanie „Kto ma rację" od kwestii „jak naprawdę jest z tym życiem". Zdominowanie życia umysłowego przez ideologów prowadzi do takiego rozdźwięku. Zabijają oni filozofię i schematyzują życie religijne. A religia jest czymś ponad ideologią i trudno nawet powiedzieć by była światopoglądem. Pytanie, czy Bóg istnieje czy też nie, które każdy w jakiś sposób musi zadać sobie w ciągu życia, i na nie odpowiedzieć, nie jest pytaniem ideologicznym: o przynależność organizacyjną czy też polityczną. Są to rzeczy wtórne, ewentualne skutki wyboru. Ale jakżeż często nie zo-

staje dana definitywna odpowiedź. Stan wątpliwości zgani ideolog. A przecież jest to stan nierozłącznie związany z życiem wewnętrznym i spotyka się go najczęściej. Psychologia wiary jest o wiele bardziej skomplikowana, bogata, zaskakująca niż by to wynikało z opisów „formacyjnych". Tego bogactwa nie mogą one uwzględnić, bo wtedy artykuły nie posiadałyby wniosków, a rozprawy tez.

Nic więc dziwnego, że w opisanej sytuacji niezwykłą popularnością cieszą się publikacje pisane przez ludzi, którzy są „w drodze". Jak np. Leszek Kołakowski. Niczego nie rozwiązują ostatecznie, a każdy ich wniosek uogólniający nie jest w ich przekonaniu doskonały. Nie oznacza to pochwały mętniactwa wynikłego z kokieteryjnej maniery nie dopowiadania do końca swoich myśli. Najbardziej pasjonujące są myśli ścisłe, dojrzałe, wywody ukończone, ale przeprowadzane w przekonaniu, że prawda przerasta każdego i właściwie zawsze nadaje się do ponownego odkrycia. Może być ona przedmiotem adoracji intelektualisty, filozofa czy człowieka modlącego się w kącie kościoła, ale nie wolno chyba nawet sugerować, że zdolni jesteśmy ją własnym rozumem objąć. Filozof, który tak myśli, nie jest właściwie filozofem. Chrześcijanin, który tak sądzi, popełnia nawet grzech — jest pyszny.

Ale literatury tego typu, który uprawia Kołakowski, w Polsce prawie nie ma. Przypomina się tylko *Kłopot z istnieniem* prof. Elzenberga, pisma Karola Ludwika Konińskiego, książka Zygmunta Kubiaka (*Półmrok ludzkiego świata*) no i reedycje starych filozofów, czy myślicieli, których nakłady, są dosyć skwapliwie wyczerpywane. Podobnie stało się obecnie z książką Simone Weil *Świadomość nadprzyrodzona* [1].

Próby — gdyby się takie pojawiły — zaszeregowania Simone Weil do którejkolwiek z „postaw" czy „formacji" z góry można nazwać niepoważnymi. Na szczęście opinie o jej twórczości i o niej samej są na ogół sprzeczne. Oscylują one pomiędzy pełną fascynacją, a ostrą krytyką. Jedni twierdzą, że to prawie święta, inni, że histeryczka. Nieortodoksyjność jej myśli była i będzie budziła zastrzeżenie. Wszystko to z powodu odwagi wypowiadania własnych myśli i oryginalności wizji życia, którą miała. Mowa oczywiście o oryginalności niezamierzonej, autentycznej.

Paradoks Simone Weil polega chyba na tym, że posiadała ona tak mocne poczucie istnienia realnego Boga jakie się spotyka prawie wyłącznie w pismach ludzi świętych, a jednocześnie ta nadprzyrodzona świadomość sprawiała jej cierpienie. Ludzie szukają na ogół Boga, utwierdzenia w wierze, po to, by się uspokoić, odnaleźć ład w sobie i ciszę w świecie. Simone Weil szukała Go znajdując więcej udręki niż spokoju. Mamy do czynienia z trudną do rozwikłania sprzecznością, którą tłumaczą w sporym stopniu uwarunkowania charakterologiczne

---

[1] Simone Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, Przeł. Aleksandra Olędzka-Frybesowa. Wybór Jan Nowak. Warszawa 1965, Pax.

autorki. Nie była obdarzona najlepszym zdrowiem, co mogło pogłębiać wrodzone poczucie małej wartości, które wywodzą jej interpretatorzy z czasów dzieciństwa. Bez względu na to, czy damy wiarę freudystycznym wywodom, prawdą jest, że fascynacja cierpieniem, krzyżem u Simone Weil jest wyjąkowo intensywna. Mimo opanowanego stylu, za pośrednictwem którego przekazuje doświadczenia swojego umysłu i duszy, czuć za klarowną zasłoną jej zdyscyplinowanych słów głęboki niepokój, szarpaninę wewnętrzną, nerwowość. Potwierdzają to autorzy jej życiorysów. Czy też Simone Weil, dzieląc los wielu rzetelnych intelektualistów, nie uległa złudzeniu, że można samemu wziąć na barki cały świat i próbować go wyłącznie własnymi siłami unieść? Sprostać jego okrucieństwu i cierpieniu, podłości i nędzy? Mogła w ten sposób zrozumieć nakaz naśladowania Chrystusa. Stąd tak silne zapatrzenie w krzyż, jako klucz mądrości praktycznej i rozwiązanie tajemnic poznania. Będąc tak blisko Boga nie doświadczała jednak — czy też celowo odsuwała od siebie — poczucia obecności innej niż w szacie cierpienia. Tej obecności, którą nazywamy opatrznością czy też miłosierdziem. Opatrzność nie zwalnia chrześcijanina od obowiązków, ale tłumaczy, że gdy wyczerpaliśmy w walce ze światem wszystkie środki nam dostępne, reszta należy do Istoty czuwającej nad losem wróbla i włosa na głowie. Simone Weil sprzeciwiała się chrześcijaństwu niosącemu pociechę. Uważała, że żyje ono złudzeniem, przesłaniającym rzeczywiste oblicze Boga. Czym innym jednak jest traktowanie Kościoła jako towarzystwa ubezpieczeniowego, którego polisą jest świadectwo chrztu, a czym innym zrozumienie, że możliwości ludzkie są niezwykle ograniczone. Chciała go kochać, bez Jego pomocy. Na dłuższą metę okazuje się to niemożliwe. Może właśnie dlatego zabrał ją tak wcześnie do siebie?

Paradoks wizji Simone Weil jeszcze większe budzi zdumienie, gdy uświadamiamy sobie, jak doskonałe miała ona wyczucie piękna. Stworzyła właściwie własną estetykę chrześcijańską. Obecność Istoty najwyższej dostrzegała we wszystkim dookoła, a ponieważ w nierozdzielny sposób piękno wiązała z dobrem, więc wszystkie rzeczy ładne winny były dostarczać jej pociechy w tak trudnym wewnętrznie życiu. I pewnie dostarczały. Ale nie tej, która jej była najbardziej potrzebna, to znaczy miłosiernej. Dostrzegam w tym pewną właściwość umysłów wyrafinowanych. Rozwinięty zmysł estetyczny, wrażliwość na piękno, sprawia, że tylko takie myśli uważa się za prawdziwe, które są ładne, harmonijnie skomponowane, w czym pomaga sztuka logicznego myślenia. Simone Weil kładzie duży nacisk na to, że zanim się powie, iż coś jest tajemnicą, naprzód trzeba zrobić wszystko, by oczyścić pole poznania ze wszelkich możliwych złudzeń za pomocą rozumu. Myślenie sprawia przyjemność. W pewnych sprawach jest to zagrożeniem dla intelektualisty. Bo w końcu trudno orzec, w jakim momencie umysł już jest bezsilny, a pole oczysz-

czone. Do takiej decyzji konieczne jest właściwie uznanie własnej niewystarczalności nie tylko w poznaniu, ale i poznawaniu. Dodatkowo, wrażliwość na rzeczy piękne, ta właściwość czyjejś umysłowości, sprawia, że nieświadomie dokonuje się wyboru takiej racji, która sprawia przyjemność intelektualną, jest „ładna". Stąd wśród racjonalistów takie zamiłowanie do systemów, krystalicznych, logicznych struktur. Trudno decydować o tym, czy wizja Simone Weil jest idealistyczna, oderwana, skoro przypłaciła ją w jakimś stopniu własnym życiem. Ale kusi pytanie, czy przypadkiem jej uparte zanurzanie się w ludzką biedę i cierpienie, jej decyzje jak najbardziej chrześcijańskie, nie dostarczały doświadczeń, których nie mogła pogodzić ze swoją bardzo intelektualną świadomością nadprzyrodzoną. Stąd rozdarcie i pomieszanie szczęścia kontemplacji z rozpaczą istnienia, stąd wizja Boga, który jest jedynie światłem rozproszonym w mrokach. Stąd też zarzut manicheizmu w stosunku do jej „systemu". Trudność powiązania ze sobą dwu rzeczywistości z pewnością pogłębiały bieżące wydarzenia wojenne.

Ostatnia wojna pozostawiła po sobie niezatarty ślad w życiu duchowym Europy. Jednym z dowodów na to jest spotęgowanie wątpliwości, czy ingerencja dobrego i miłosiernego Boga w sprawy tego świata nie jest przypadkiem o wiele mniejsza niż twierdzą to teolodzy i „ubodzy duchem".. Simone Weil czuła się powołana do tego, by świadectwem własnego życia i myśli zaprzeczać pokusie zwątpienia. Ale jako dziecko swojego czasu nosiła ją w sobie. Kiedy myślę o popularności jej osoby dziś, wydaje mi się, że jest to skutek „typowości" przeżywanego przez nią konfliktu moralnego i filozoficznego. Była jak gdyby jego ofiarą. Wnioskiem, jaki wiele osób wyciągnęło z „milczenia nieba" — był egzystencjalizm. W literaturze tworzonej w kręgu tej filozofii pełno jest bohaterów o bardzo podobnej strukturze psychicznej jak Simone Weil. Tyle, że są to przeważnie ateiści, lub ludzie bez jakiejkolwiek wiary. Zainteresowanie Camusa autorką *Świadomości nadprzyrodzonej* też nie jest przypadkowe. W jej pismach jest wiele dumy człowieka zbuntowanego, który o własnych siłach dokonywa prometejskiego trudu. Są one tu mniej literackie, bardziej filozoficzne, bohaterką w nich jest ona sama, a nie kreowana sztucznie postać. Prometejska duma intelektualisty (*Człowiek zbuntowany*) nakazuje mu osiągnąć czystą wizję życia odważną świadomością zła i słabą nadzieją na dobro. Ale jego samodzielność w poznawaniu prawdy nie jest wcale kompletna. Ograniczają ją uwarunkowania własnego charakteru, uzdolnień, zewnętrznych wpływów. W dążeniu do samodzielności myślenia łatwo jest zrzucić z siebie naleciałości czasu przeszłego, bo już się je dostrzega dzięki własnej, historycznej odmienności. Tego, co wdychamy razem z własnym czasem, na ogół nie zauważamy. I trzeba się z tym pogodzić, że zawsze żywimy jakieś złudzenia. Wydaje się, że Simone Weil nie była pod tym względem konsekwentna do końca. Podobnie, jak Albert

Camus. To nie jest żaden zarzut, a jedynie zapisanie refleksji w dzienniku lektury.

Dodać by jeszcze trzeba jedną uwagę na marginesie *Świadomości nadprzyrodzonej*. Myśli zgromadzone w tej antologii powstawały w okresie, gdy jednostka, pojedynczy człowiek, przedmiot wiary humanistów, przestał mieć jakoby znaczenie, stracił swą wartość. Świadectwo Simone Weil pozostawione z czasów faszyzmu zaprzecza przekonaniu, jakoby odarcie człowieka z jego wartości jako indywiduum mogło być kiedykolwiek możliwe. Skutek jest odwrotny.

Marek Skwarnicki

SOMMAIRE

TREŚĆ ZESZYTU

Cena zł 12.—

Zagadnieniom religii niechrześcijańskich poświęcone były m. innymi numery specjalne „Znaku“ 50-51, zagadnieniu Boga—65, między innymi U Nu „Istota buddyzmu“, 75—materiały konferencji Pax Romana w Manili. Ponadto w nr 60 ks. Franciszek Tokarz, „Problem duszy w systemach indyjskich“. W numerze 99 ks. Jan Stępień: „Katolicyzm-judaizm”.

ZNAK

MIESIĘCZNIK